

ТДК

Т. А. АГАПКИНА

ДЕРЕВЬЯ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

Очерки



Институт славяноведения РАН

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



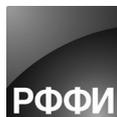
Т. А. АГАПКИНА

ДЕРЕВЬЯ В СЛАВЯНСКОЙ
НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ
Очерки



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
МОСКВА 2019

УДК 398
А 23



Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект № 18–112–00268д, не подлежит продаже)

Рецензенты:

доктор филологических наук И.А. Седакова
доктор исторических наук И.А. Морозов
кандидат исторических наук А.Б. Ипполитова

Агапкина Т.А.

Деревья в славянской народной традиции: Очерки. —
М.: Индрик, 2019. — 656 с. (Традиционная духовная
культура славян. Современные исследования.)

ISBN 978-5-91674-523-8

DOI: 10.31168/91674-523-8

Книга представляет собой комплексное междисциплинарное исследование славянского фольклора, мифологических представлений, обрядов и поведенческих предписаний, связанных с деревьями и кустарниками. Работа основана на обобщении мифологических верований и фольклора (нарративы, прежде всего легенды и былички, поверья, приметы, обрядовые и необрядовые песни, паремии, заговоры и приговоры, запреты и их мотивировки, поверья и гадания), традиционных знаний, обрядов и магических практик, диалектной лексики и фразеологии и других источников, также определяющих символику деревьев в связи с влиянием мифологических архетипов, книжной традиции и этнографического контекста.

В первой части монографии собрано более полутора десятков очерков-«портретов», посвященных отдельным деревьям. Во второй части внимание переносится с конкретных дендробразов на более общие темы: здесь показано, как дерево вписано в традиционную культуру и отдельные ее сферы, как выстраиваются взаимоотношения дерева как ботанического объекта и культурного символа с элементами других символических рядов, с другими пластами культуры и составляющими картины мира (дерево и человек, дерево и народная демонология, дерево и Священное предание и т.д.).

© Агапкина Т.А., текст, 2019
© Оформление, Издательство
«Индрик», 2019

ISBN 978-5-91674-523-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	11
Краткий экскурс в историю вопроса. — Методы и подходы. — О материале. — Задачи исследования. — Структура работы.	
Признаки, формирующие образ дерева	23
Реальные свойства деревьев. — «Культурные» свойства деревьев.	
Часть 1. «Портреты» деревьев	39
Дуб	41
Предварительные замечания. — Ранние свидетельства о почитании дуба. — Дуб как культовый объект. — Дуб как образ мирового дерева. — Дуб и гром. — Основные характеристики: «Первый»; «Статусный»; «Лучший»; «Плодовый»; «Мужской»; «Крепкий»; «Сильный»; «Здоровый»; «Долговечный». — Дуб в традиционных приемах профилактики и лечения болезней. — Дуб как 'дерево' и как родовое понятие.	
Хвойные деревья	76
Предварительные замечания. — Сосна как культовое дерево. — Хвойные в функции обрядового деревца: Рождественское деревце; Проводы рекрута; Дерево неопфита. — Хвойные как вечнозеленые: похоронно-поминальная обрядность и тема смерти. — Поло-родовая идентификация: хвойные как мужские и женские символы. — «Бесплодие» ели и сосны. — Запрет сажать хвойные у дома. — Сосна и огонь. — Хвойные в сюжетах народной демонологии. — Хвойные как апотропей.	

Липа	114
Культовые функции. — Народная медицина. — Липа и Священное предание. — Заповедное дерево. — Легенды о происхождении медведя из человека. — Попечительские функции. — Липа в календарных обрядах. — Липа как апотропей. — «Мягкое» дерево. — «Слабое» дерево.	
Орешник, лещина	130
Культовое дерево. — Лещина и молния. — Легенды. — Молния сжигает орехи. — Ветка лещины как инструмент магии. — Лещина и змея. — Лещина и сфера хтонического. — Смерть, тот свет и похоронная обрядность. — «Брось ореховое, возьми кизиловое». — Эротическая символика и любовная магия. — Продуцирующая магия.	
Рябина	152
Фольклорный образ (легенды, баллады, лирика). — Запреты. — Народная демонология. — Дерево-посредник. — Рябина как культовое дерево. — Рябина при лечении зубной боли. — Апотропей.	
Клен, явор	166
Мировое дерево и культовые функции. — «Доброе» дерево. — Сюжеты о превращении человека в явор. — Мужской символ. — Ритуальные функции.	
Тис	170
«Святое» дерево. — Апотропей. — <i>Дворење тису</i> . — Лечение бешенства. — Ядовитое дерево. — «Лучшее» дерево. — Образ тисового гроба.	
Ясень	179
Культовое дерево. — Средство против змей и змеиных укусов. — Ясень, свет и огонь.	
Верба, ива	183
Предварительные замечания. — Источник плодovitости. — Вербa в функции плодового дерева. — Магия быстрого роста. — Способность к восстановлению. — Тема	

бесплодия вербы. — Верба в связи с ценностями высшего порядка. — Проклятое дерево. — Женская символика. — Связь с водой. — Верба и черт. — Верба в лечении лихорадки. — Верба как оберег.

- Бузина 207
 Почитание бузины. — Народная медицина и ветеринария. — Апотропей. — Место обитания демонов. — Легенды. — Бузина как символ запустения. — Связь с водой. — Бузина в похоронном обряде. — Запреты. — Любовная магия. — Магия победы.
- Осина..... 228
 Предварительные замечания. — Осина как апотропей в бытовых и обрядовых ситуациях. — Осина в народной демонологии. — Народная медицина и ветеринария. — Вредоносная и колдовская магия. — Магический инструментарий. — Запреты. — Мифопоэтический образ: символика и ассоциации. — Проклятия. — Осина на пространствах Славии. — Легенды об осине.
- Тополь 274
 Легенды. — Запреты. — Бесплодное дерево. — Демонология. — Обрядовые функции.
- Ольха..... 278
 Этиологические легенды. — Ольха и нечистая сила. — Апотропей.
- Колошечные деревья и кустарники 284
 Народная демонология. — Колдовской инструмент и вредоносная магия. — Взаимоотношения с «ходячими» покойниками и вампирами. — Многофункциональный оберег. — Народная медицина. — Профилактическая магия. — Колошечные как плодовые. — Фольклор. — Сюжеты Священного предания.
- Кизил 307
 Календарные обряды. — Избавление от сонливости и лени. — Магические практики, относящиеся к

новорожденным и приплоду скота. — Мужская символика. — Магия плодородия. — Представления о судьбе и удаче. — Апотропей. — Этиологические легенды.

Плодовые деревья..... 319

Плодовое дерево: от природы к культуре. — Высаживание плодовых деревьев и сбор урожая. — Магия урожая: плодовое дерево в календаре. — Темы, мотивы и «тактики» магических действий. — Плодовитость дерева и фертильность женщины. — Плодовое дерево в свадебном обряде. — Плодовое дерево и хлеб. — Плодовое дерево и скот.

Яблоня..... 354

Яблоня и яблоко как символы матери и ребенка. — Яблоня в свадебном обряде. — Райское дерево. — Яблоня в сказочных сюжетах.

Часть 2. Дерево в традиционной культуре 369

Дерево и мир: мировое древо как мифологема, образ и ритуальный символ 371

Из истории вопроса. — Дерево и начало мира. — Обрядовое деревце и мифологема мирового древа. — Дерево как образ земли/мира. — Дерево в центре мира. — Дерево в зачинах обрядовых песен. — Дерево как вертикальная проекция мира. — Дерево как медиатор. — Дерево как образ времени. — Дерево и «собрание» социума. — Дерево как образ христианского сообщества. — Семейная проекция мирового древа.

Дерево в составе культовых практик 400

Почитание отдельных деревьев и природных комплексов. — Культовые комплексы смешанного типа. — Священные рощи. — Культовые практики и их функции. — Регламентация поведения.

Дерево и народная демонология 426

Деревья как места обитания демонов и ведьм. — Деревья и демоны в системе взаимных отражений. — Деревья

в сюжетах мифологических рассказов. – Деревья vs демоны.	
Дерево в сюжетах Священного предания.....	458
Ветхозаветные сюжеты. – Новозаветные сюжеты и мотивы.	
Дерево в природном окружении.....	481
Дерево и календарное время. – Дерево и хтонические животные.	
Дерево и человек.....	488
Изоморфизм ДЕРЕВА И ЧЕЛОВЕКА: Взаимное уподобление. – Категории и этапы жизнедеятельности. – Полородовая идентификация. – Взаимоотношения человека и ДЕРЕВА: Параллелизм жизни дерева и человека. – Человек и дерево разделяют одну судьбу. – Человек продолжает свою жизнь в дереве.	
Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами.....	542
Лес, сад и дерево как места захоронения. – Дерево, посаженное на могиле. – Дерево ~ крест как знаки захоронения. – Отношение к надмогильным и кладбищенским деревьям и их символика. – Дерево во фразеологии смерти.	
Дерево в народной медицине.....	559
Перенос болезни с человека на дерево. – «Забивание» болезни колом. – Перерождение, или вторичное рождение. – Установление обменно-договорных отношений с деревом. – Угроза. – Приобщение больного к свойствам дерева. – Посещение культовых мест.	
Вместо заключения	570
Принятые сокращения	572
Предметно-тематический указатель	627

ВВЕДЕНИЕ

Краткий экскурс в историю вопроса. — Методы и подходы. — О материале. — Задачи исследования. — Структура работы.

Предлагаемая монография посвящена классу деревьев и кустарников — одной из важнейших составляющих традиционной картины мира. Образы растительного мира в целом и отдельных деревьев в частности, какими они предстают в народных верованиях и фольклорных жанрах, календарные, семейные, хозяйственные и окказиональные ритуалы, магические практики самой широкой направленности, запреты, регламентации и рекомендации, касающиеся правил обращения с деревьями, — вот далеко не полный перечень сфер традиционной культуры и ритуализованной повседневности, которые будут изучаться в этой книге. Мы намерены рассмотреть многие дендрообразы (деревья и некоторые кустарники), известные в славянской народной традиции, и создать их «портреты», а также исследовать то, как класс деревьев взаимодействует с окружающим миром и с человеком.

Краткий экскурс в историю вопроса. Изучение растительной символики представляет собой заметный фрагмент современного научного дискурса (этнографического, этнолингвистического, фольклористического) и составляет предмет этноботанических штудий. Из специальных работ в сфере этноботаники, появившихся в отечественной науке в последние десятилетия, заслуживает внимания монография В.Б. Колосовой (2009), в которой предложено целостное видение этого фрагмента народной культуры, основанное на исследовании роли объективных признаков травянистых растений в формировании их названий, символического образа и семиотического статуса.

Специальный отдел этноботаники посвящен деревьям и кустарникам, которые, в свою очередь, составляют объект этнодендрологии — системы народных представлений о деревьях и кустарниках. Традиционные знания и верования, относящиеся к деревьям и кустарникам, являются частью широкого круга этноботанических сведений; они рассматривались раньше и продолжают рассматриваться в рамках общих работ, касающихся растительного мира в целом.

Среди представителей русской науки середины XIX в. исследованиями поэтической символики растений занимались А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, Н.М. Костомаров и другие ученые. В конце XIX — первой половине XX в., особенно после выхода книг А. де Губернатиса «*Mythologie des Plantes*» (1878–1880) и В. Маннгардта «*Wald- und Feldkulte*» (1875), в славянских странах сформировался устойчивый интерес к мифологии растительного мира, который нашел выражение в большом количестве специальных работ (монографий и крупных статей), посвященных в том числе деревьям и кустарникам. Вышли книги И. Мандельштама (1882), З. Моравского (1884), П. Сobotки (1878), Я. Коштыла (1902), П. Софрича (1912), А. Илиева (1919) и целый ряд других, более частных публикаций. Впрочем, деревья и кустарники как автономный класс символов также получили свою толику исследовательского интереса, о чем свидетельствуют работы Д.К. Зеленина (1933; 1937).

Общий взгляд на этноботанику сохраняет свою актуальность и в новейшее время, о чем свидетельствуют многие монографии, коллективные труды и специальные выпуски периодических изданий, посвященные растениям, в том числе и деревьям. Подобный целостный этноботанический подход отражают небольшая монография П. Булата «Взгляд на славянскую ботаническую мифологию» (Bulat 1932), разделы «Растения» в монографиях И. Георгиевой «Болгарская мифология» (1983) и Л. Раденковича «Символика мира в народной магии южных славян» (Раденковић 1996), глава «Обряды и обычаи, связанные с растительностью» из коллективной монографии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (Токарев, Филимонова 1983), 1-й выпуск международного ежегодника «Коды славянских культур» (Кодови 1996), 3-й выпуск сербского издания «Этнокультурологический сборник» (ЕКЗ 1997), тематические сборники «Мир растений в языке и культуре» (*Świat roślin...* 2001), «Растительный и животный мир в традиционной культуре болгар» (Растителният и животинският свят... 2003), «Зелень в народных обычаях» (*Zeleň v lidových obyčejích* 2003), «Язык, культура и мир растений» (*Język, kultura i świat roślin* 2010), «Этноботаника: растения в языке и культуре» (Этноботаника 2010), тематические публикации материалов (Niebrzegowska 2002) и многие другие работы. Аналогичный подход, при котором растительный мир описывается в совокупности всех его составляющих,

практикуется и в этноботанических компендиумах, таких как словари В. Чайкановича (Чайкановић 1985) и А. Фишера (Fischer 2016).

Вместе с тем в относительно недавнее время тематика, связанная с деревьями, стала постепенно обособляться в рамках работ этноботанического направления. За прошедшие 30–40 лет появилось немало исследований, затрагивающих широкий круг вопросов, касающихся символики и мифологии деревьев как таковых.

Прежде всего имеет смысл сказать несколько слов о малоизвестной в славянских странах монографии В. Леттенбауэра «Культ деревьев у славян. Сравнительное народоведческое, культурно- и религиозно-историческое исследование» (Lettenbauer 1981). Фактически это единственная монография, посвященная деревьям в народной традиции и выполненная на общеславянском материале. В первой части книги исследуются некоторые особенности культа деревьев у восточных, западных и южных славян; в каждой из этих трех традиций дерево рассматривается как носитель плодородия, в отдельной главке описывается рождественское полено (так называемый бадняк) у сербов, хорватов и болгар. Вторая часть книги посвящена отдельным функциям деревьев; имеются главы об апотропеических и целебных функциях дерева, о дереве как источнике предсказаний и месте обитания душ умерших и демонов. Заключает книгу глава о почитании дуба. В книге используются языковые, этнографические и фольклорные материалы. Особый интерес представляют германские параллели к славянским материалам, а также сведения о славянских обычаях из малоизвестных немецкоязычных источников; при этом собственно славянские источники представлены в монографии очень ограниченно.

Большая часть работ о деревьях у славян появилась за последние годы именно в странах современной Славии, что вполне естественно. Эти работы посвящены различным аспектам славянского этнодендрария. Среди них немало лингвистических исследований, касающихся таких вопросов, как названия деревьев (Толстой 1978; Орел 1988; Дыбо 1989; Брозович и др. 1989; Wajda-Adamczykowa; Janušková 1998; Янышкова 2003–2004; 2006; 2017 и др.; Vabik 2008), диалектные дендронимы в их соотношении с символикой и мифологией деревьев и кустарников (Janušková 2000; 2003), фразеология, связанная с деревьями (Малоха 1999; 2004; Nowakowska 2005), растения в языке фольклора (Хроленко 1984; Климас 1989; 1991) и т.д.

Значительная часть работ, касающихся деревьев, имеет этнографическую направленность и затрагивает такие вопросы, как священные деревья и рощи (Ивакин 1979; Денисова 1995; Милосављевић, Марковић-Крстић 1997; Петреска 1997; Душчич 2000; Ненадавец 2003); изоморфизм дерева и человека (Толстой 1995; Колосько 2010); обрядовые функции дерева (Шаповалова 1984); запреты, касающиеся деревьев (Karwicka 1973; Bandić 1980; Агапкина 2011); растения, в том числе деревья, в народной медицине и магии (Paluch 1984); дерево в календарных обрядах (Агапкина 2002); дерево в свадебном обряде (Тура 2012); ритуальные деревья (Славянские древности 1995/1, *s.v. Бадняк*; 1999/2, *s.v. Деревце обрядовое*; Večerková 1999); дерево в строительных обрядах (Байбурин 1983; Тарас 1996; Радович 2008; Сілецький 2011); дерево в лесозаготовительных ритуалах (Логинов 2000) и мн. др.

Деревья как образы фольклора также стали предметом отдельных работ, хотя и значительно более редких. Они посвящены таким вопросам, как образы деревьев в фольклоре и традиционной культуре отдельных славянских народов (Marczewska 2002): дендрологический код традиционного фольклора (Швед 2004а); деревья в волшебных сказках (Праведников 2010; Денисова 2011), в сновидениях (Лазарева 2017), в загадках (Сикимий 1996; 2016); деревья в современной массовой культуре (Морозов 2012) и мн. др. Целая серия специальных работ посвящена изучению образа мирового древа (Топоров 2010; Петрухин 1999; 2001; Маерчик 1995 и мн. др.), а также чудесного дерева в фольклоре (Парпулова 1980; Чобанова 1994; Ајдачић 1996; Топорков 2011).

И тем не менее большинство работ, напрямую затрагивающих интересующую нас тему, — это «портреты» отдельных деревьев: плодовых (Агапкина 1994) и неплодовых (Раденкович 2010), дуба (Karwicka 1978), вербы (Менцеј 1996; Часовникова 2003; Nabartová 2003; «Верба хлѣс...» 2010), ели (Толстой 1994; Швед 2010), клена (Швед 2004б), яблони (Dekowski 1970; Мороз 1996), осины (Николић 1991; Агапкина 1996), рябины (Тульцева 1976; Агапкина 2010), лещины (Петров 1974; Агапкина 1998; Беновска-Събкова 1987; Дурлић 1996), грецкого ореха (Граматикив 1992), тиса (Чукић 1981) и др.

Методы и подходы. Исследовательский подъем последних десятилетий и связанное с ним появление целой череды

публикаций материалов о деревьях и кустарниках, а также работ, посвященных народной культуре отдельных славянских регионов, привели к тому, что объем сведений о символике деревьев, который был доступен специалистам раньше, увеличился в разы. Этот обширный славянский материал является одной из важнейших предпосылок системного исследования традиционных знаний и представлений о деревьях.

Вместе с тем понятно, что научный подход к материалу, применяемые к его изучению методики важны не меньше, чем сам материал. Вполне очевидно, что ставший за многие десятилетия привычным подход к описанию интересующего нас пласта духовной культуры исключительно через «портреты» отдельных деревьев требует дополнений и уточнений, с учетом которых исследоваться должны не только образы конкретных деревьев, но и славянский этнодендрарий в целом.

Суть нового подхода, уже некоторое время используемого для изучения автономных классов традиционных символов и образов, заключается в том, чтобы анализировать отдельные образы не изолированно друг от друга, а имея в виду некую общую этнокультурную модель описания того или иного класса символов. Такая модель описания в идеале учитывает, с одной стороны, максимум имеющихся сведений о символах этого класса, а с другой — их «культурную» релевантность и строится с опорой на основные дифференциальные признаки этого класса объектов, признаки, позволяющие выявить его внутреннюю структуру, соотношение объектов и т.д. Важнейшей характеристикой такой исследовательской модели является ее универсальность, т.е. тот факт, что она подходит для описания любого символа и распространяется на все объекты данного класса.

Подобный подход — применительно к изучению отдельных сфер славянской народной культуры — уже был опробован в рамках исследований, проводимых Московской этнолингвистической школой. Еще в начале 1990-х гг. сотрудники отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН составили схему описания славянских демонологических персонажей (Схема описания 1989), которая сначала была использована для сравнения нескольких мифологических образов (Виноградова, Толстая 1994), а затем для описания всех персонажей народной демонологии в словаре «Славянские древности». А.В. Гура предложил модель описания животных

персонажей и их классификацию в книге «Символика животных в славянской народной традиции» (Гура 1997). В основе этой модели лежал набор смысловых различительных признаков животных как особых мифологических персонажей; в дальнейшем эта модель была применена и для создания образов этих персонажей в словаре «Славянские древности».

Что касается деревьев и кустарников, то близкий подход был продемонстрирован в монографии М. Марчевской (Marczewska 2002), которая предприняла попытку представить культурно-языковой образ дерева на польском материале (по большей части собственно фольклорном), с опорой на выработанную универсальную схему описания такого образа. Для автора принципиальное значение имело разграничение понятий «растущее дерево» и «древесина; нечто, сделанное из дерева». Для «растущего дерева» был выработан способ описания, учитывавший такие факторы, как названия деревьев и их этимология; «комплексы» — постоянно находящиеся вблизи дерева предметы или персонажи (вроде птиц или демонов); «оппозиция» — объекты, которые традиционно противопостоят дереву (прежде всего человек); количественная характеристика (одиночное дерево или множество деревьев); внешний вид дерева; части дерева; «возрастная» характеристика; приписываемые дереву свойства и качества, выражающие его оценку; локализация дерева, а также приписываемая ему способность маркировать местонахождение других объектов или место совершения тех или иных действий; виды действий, процессов и состояний, приписываемых дереву; представления о происхождении дерева (в том числе о превращении человека в дерево); контексты, в которых дерево выступает как объект тех или иных действий, а также использование дерева в самых разных сферах традиционного быта и культуры (в народной медицине, в магии, обрядах и др.); «эквиваленция» — объекты, выполняющие идентичные дереву функции (типа камня или источника); символика деревьев в фольклоре и ряд др. (Marczewska 2002: 39–84). Столь же скрупулезно разработаны принципы описания дерева как материала («деревянный, сделанный из дерева») (Там же: 84–98).

Еще в 1990-е гг., начиная заниматься символикой деревьев у славян, мы также пытались выработать некую схему, которая могла бы лечь в основу описания и исследования дерева как концепта традиционной культуры в целом и отдельных его

пород как вариантов этого концепта в частности. Мы предложили такую схему описания дендросимвола, состоящую из ряда разделов: «Мифы и легенды о происхождении», «Языковой образ», «Общие характеристики и признаки», «Мифологема мирового древа; дерево как медиатор», «Дерево как культовый объект; священные рощи», «Дерево и человек (типы взаимоотношений, категории жизнедеятельности и др.)», «Дерево в отношении к сфере народной демонологии», «Дерево и тот свет, сфера хтонического», «Дерево в обрядах и магии», «Дерево в народной медицине и ветеринарии», «Запреты, связанные с деревьями», «Фольклорный образ» и нек. др.; каждый из этих разделов, в свою очередь, включал многочисленные подразделы и рубрики. Эта схема описания была применена для краткого, по сути суммарного описания одного из наиболее выразительных дендросимволов восточнославянской традиции — осины (Агапкина 1996). Схема в целом оказалась работающей, и впоследствии на ее основе были написаны многие статьи о деревьях и кустарниках для пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995–2012), а также некоторые другие наши работы.

Казалось, подход был найден. Любое заметное в славянской традиционной культуре дерево системно рассматривалось с опорой на эту общую схему, в результате чего были выявлены сходства и различия между отдельными дендросимволами. И тем не менее в конечном итоге, уже в процессе работы над книгой, мы решили отказаться от того, чтобы эта схема «просматривалась» в описании каждого дендросимвола и формально организовывала его «портрет». Стало очевидно — то общее, что объединяет разные породы в цельный этнокультурный образ дерева как родового понятия, явно превалирует над их особенностями: все породы деревьев в той или иной мере связаны со сферой народной демонологии, их зелень и ветки используются в календарных, семейных и магических обрядах, а также в народной медицине, все они в большей или меньшей степени являются объектом культовых практик или выступают в фольклоре в качестве реализации мифологемы «мирового древа». Выяснилось, что любое дерево репрезентирует в верованиях, фольклоре и обрядах прежде всего родовой концепт «дерево» и лишь во вторую очередь — дерево определенной породы, а потому описание каждого отдельного дерева по заданной схеме приведет к бесконечному дублированию одних и тех же наблюдений и повторению уже сказанного.

Именно поэтому основные, «узловые» моменты упомянутой выше универсальной схемы присутствуют в книге только имплицитно. Конечно, изначально мы рассматриваем любое дерево сквозь призму возможно более широкого круга его мифологических, фольклорных и обрядовых реализаций, во множестве его функций и контекстов. В результате мы обнаруживаем сильные и слабые позиции конкретного дендросимвола в отношении отдельных пунктов этой схемы, универсалии и специфические черты, своего рода «центр» и «периферию», что в конечном итоге и позволяет выстраивать «портреты» деревьев более объективно и одновременно компактно. Поэтому в рамках каждого «портрета» мы по возможности бегло рассматриваем сюжеты и функции, общие для дерева как родового понятия, сосредоточивая все внимание на явлениях, в большей степени специфичных для данного конкретного образа. Иными словами, мы исходим из того, что этнокультурный образ каждого дерева — это всего лишь особая комбинация элементов родового концепта «дерево». Выявление особенностей их комбинаторики и составляет в значительной степени суть предлагаемого нами подхода к этнодендрологическому материалу.

О материале. Славянские народы проживают в разных природно-климатических зонах, растительный мир которых если и не различается принципиально, то, во всяком случае, имеет свои особенности. В Южной Славии особое хозяйственное и культурное значение имеют, например, плодовые деревья. Представления о деревьях в тех или иных традициях испытывают влияние культуры этнических соседей: так, на Русском Севере заметно финно-угорское влияние, распространяющееся в том числе на мифологию и символику деревьев.

Поэтому, отбирая конкретные деревья, образы которых реконструируются в книге, мы исходили прежде всего из того, насколько широко и многопланово тот или иной образ представлен у разных славянских народов, какую роль он играет в отдельных традициях, но главное — у славян в целом. К исследованию привлекались образы деревьев, которые получили известность по крайней мере у двух групп славянских народов: у восточных и западных или у южных и восточных славян, к примеру. Это позволило нам не только выбрать для «портретного» описания самые заметные дендросимволы славянской культуры, но также акцентировать

сопоставительный аспект исследования, увидеть и показать внутреннюю динамику того или иного образа.

Данные из разных традиций современной Славии представлены в книге довольно неравномерно. Восточнославянские, польские, болгарские, македонские, сербские и боснийские материалы присутствуют в ней значительно более полно, чем хорватские, словенские, чешские или словацкие, а серболужицких и вовсе почти нет. Такая картина обусловлена как объективными факторами, а именно состоянием источников и наличием в них интересующих нас сведений, так и субъективными — научными предпочтениями автора и недоступностью целого ряда источников. При этом самым значительным по объему является, конечно же, материал русской, белорусской и украинской традиций.

В этой книге мы придерживаемся комплексного подхода к изучению славянского этнодендрария, что предполагает прежде всего привлечение субстанционально разного материала.

Во-первых, это самые разнообразные верования, не оформленные в виде мифологических рассказов, но содержащие этнокультурно значимую информацию, в том числе запреты и их мотивировки.

Во-вторых, описания обрядов, магических практик и обычаев из сферы ритуализованной повседневности, касающихся деревьев и кустарников. Это, пожалуй, самый объемный пласт материала, хотя и не столь важный, как мифологические воззрения.

В-третьих, это фольклор: паремии, этиологические легенды, мифологические рассказы и былички, духовные стихи, обрядовые и необрядовые песни и т.д., в которых дерево, с одной стороны, реализует те же символические значения, что и в культуре в целом, просто используя специфические для того или иного жанра средства выражения, а с другой — воплощает также и иные значения, характерные преимущественно для фольклорного универсума. Естественно, что исследование символики деревьев в славянском фольклоре могло бы стать предметом отдельной книги; мы же ставим своей задачей изучить общекультурную символику отдельных деревьев, что и определяет границы использования фольклорного материала.

И наконец, в-четвертых, мы привлекаем в работе диалектную фразеологию и в меньшей степени лексику.

Иными словами, в фокусе нашего внимания оказывается широкий круг источников, которые позволяют раскрыть мифопоэтическую символику описываемых образов народной культуры

и одновременно отвечают нашим компетенциям (поэтому, в частности, этимологические исследования, посвященные названиям деревьев, и народное изобразительное искусство остаются за рамками книги).

Обобщая, можно сказать, что отбор конкретных дендрообразов для их «портретного» описания обусловлен действием нескольких факторов. Мы сосредоточили внимание на тех деревьях и кустарниках, которые, как уже говорилось, занимают заметное место в культуре по крайней мере нескольких крупных регионов Славии¹; которые фигурируют в разных жанровых, обрядовых, языковых и мифологических контекстах и, наконец, не были предметом специальных исследований в последние годы. Третий принцип отбора сыграл, в частности, свою роль в том, что в нашей книге отсутствуют специальные главы, посвященные таким интересным и многоплановым дендрообразам, как можжевельник, береза, калина² и нек. др., хотя отдельные сведения, относящиеся к этим деревьям и кустарникам, в монографии используются.

Объектом описания в книге является прежде всего живое, растущее дерево, в то время как сведения, относящиеся к изготовленным из него предметам, а также к частям дерева (ветвям, коре, зелени и т.д.), привлекаются к рассмотрению во вторую очередь — лишь постольку, поскольку они могут уточнить и расширить представление об объекте изучения. Именно поэтому темы, касающиеся использования зелени деревьев в обрядах календарного и семейного циклов, в магии и народной медицине, подаются в книге довольно компактно. Лишь в тех случаях, когда ритуальное применение древесины, веток, а также предметов, сделанных из того или иного дерева, является важнейшей составляющей его образа, как, например, происходит с осиной, тисом или колючими кустарниками, мы отступаем от этого правила.

¹ Поэтому, в частности, в книге не рассматриваются отдельно тутовое дерево, олива, грецкий орех и другие деревья, имеющие преимущественно южнославянскую «прописку».

² О можжевельнике не так давно писали И. Янышкова (Janyšková 2000) и В.В. Усачева (Усачева 2000а); о березе — Л.Н. Виноградова и В.В. Усачева (Виноградова, Усачева 1993), И. Янышкова (Janyšková 2002), В.Б. Колосова (Колосова 2015); о калине — М. Малоха (1997), В.В. Усачева (1999), Н. Баракатова (2006), С.М. Толстая (1996: 196) и нек. др.

И еще одно замечание, касающееся ограничений, связанных с отбором материала. В книге рассматриваются основные дендробразы славянской этнокультурной традиции (деревья и некоторые крупные кустарники, дикорастущие и культивируемые), а также дерево как родовое понятие, занимающее важное место в традиционной культуре и картине мира славянских народов. В то же время природные системы и искусственные насаждения типа леса, рощи, сада по большей части остаются вне нашего внимания.

Основу книги составили материалы, заимствованные преимущественно из опубликованных источников, причем по мере возможности мы старались максимально широко использовать прежде всего старые (довоенные) источники, хотя их объем и доступность довольно ограничены. Заметную и важную часть материалов мы извлекли из Полесского архива Института славяноведения РАН, они были собраны в 1980–1990-е гг. на основе программы-вопросника Полесского этнолингвистического атласа, в которой имелся специальный раздел, посвященный растениям, в том числе деревьям. Имеются в книге и материалы из ряда других архивов.

Высказанные здесь соображения о методах и подходах, применяемых в работе, в том числе при отборе материала, позволяют поставить двуединую **задачу**: во-первых, исследовать славянский этнодендрологический универсум с точки зрения его состава, уделив преимущественное внимание отдельным, наиболее значимым объектам, в него входящим, и в итоге реконструировать их «портреты», а во-вторых, изучить дерево как родовое понятие народной культуры через взаимоотношения его с объектами других классов, с иными элементами картины мира и сферами культуры. Одновременно мы считаем необходимым постоянно обращать внимание на то, как этот родовой образ дерева «отражается» в конкретных дендробразах, что позволит выявить специфику каждого из них, его символические и мифопоэтические доминанты.

Предлагаемая монография представляет собой собрание этнодендрологических очерков и отражает субъективный взгляд автора на растительную мифологию славян. Наша цель — показать, что видится нам главным в том или ином образе, что определяет его специфику и одновременно — что обособляет его и отличает один дендробраз от другого.

Структура книги отвечает сформулированным выше задачам исследования. После введения во вводной главе рассматриваются те признаки, которые определяют символику и функции отдельных деревьев. При этом мы исходим из того, что складывание «портрета», или образа, того или иного дерева осуществляется путем совокупного действия целого ряда признаков, каждый из которых описывает природный объект по какому-то одному основанию, видит в нем какую-то одну его особенность — причем эти особенности относятся как к его естественным, реальным, природным свойствам, так и к привносимым культурой. При этом значительная часть этих признаков представляет собой оппозиции, а потому имеет классифицирующее значение, что, в свою очередь, позволяет выделить в фольклорном «дендрариуме» разные группы символов, в той или иной степени структурировать его.

За вводной главой следуют две основные части книги, каждая из которых состоит из ряда глав. В первой части собрано свыше полутора десятков очерков-«портретов», большая часть которых посвящена отдельным ботаническим родам или видам; в трех главах исследуются деревья и кустарники, принадлежащие разным родам, но объединенные между собой по каким-то иным признакам. Таковы главы «Хвойные деревья» (деревья семейства Сосновые), а также «Колючие деревья и кустарники» и «Плодовые деревья» (в которых рассматриваются представители разных ботанических родов).

Во второй части монографии внимание переносится с конкретных дендрообразов на более общие темы: здесь мы пытаемся показать, как дерево в качестве культурно-родового концепта вписано в традиционную культуру, как выстраиваются взаимоотношения дерева с элементами других символических рядов, с другими сферами культуры и составляющими картины мира.

Двухчастная структура монографии и необходимость не раз обращаться к одним и тем же сюжетам, мотивам, поверьям и ритуалам объясняет присутствие в книге некоторого количества повторов, избежать которых нам, к сожалению, не удалось.

Автор искренне признателен Марфе Никитичне Толстой и Андрею Львовичу Топоркову за неоценимую помощь в подготовке этого издания.

ПРИЗНАКИ, ФОРМИРУЮЩИЕ ОБРАЗ ДЕРЕВА

Реальные свойства деревьев. — «Культурные» свойства деревьев.

Обращение к форме деревьев, их фактуре, цвету и другим характеристикам и свойствам, т.е. ко всему тому, что является объективным и потому воздействует на восприятие дерева человеком и его органами чувств, лежит у истоков символизации. При этом одни особенности дерева (или иного природного объекта) оказываются востребованы в ритуале, мифологии или фольклоре, а другие нет. Как заметила С.М. Толстая, «далеко не все свойства и признаки в одинаковой мере становятся объектами оценки и семиотического осмысления в культурных текстах. Как и во многих других случаях, здесь проявляет себя ярко выраженная избирательность языка культуры» (Толстая 2002: 7). Роль и значение свойств и признаков, объединенных в семантические оппозиции, как классификаторов всего славянского этнодендрария не раз подчеркивали те исследователи, кто задумывался над проблемой его типологизации (см.: Байбурин 1983: 26–34; Раденковић 1996: 189–251, и др.).

Эта глава посвящена основным дифференциальным признакам (многие из них выражены оппозициями), которые имеют классифицирующее значение, т.е. дают возможность выделить разные группы деревьев¹ и тем самым определяют типологию славянского этнодендрария. Признаки (оппозиции) разделены нами на две части.

Первыми мы рассмотрим **реальные свойства деревьев**, которые семантизируются в ритуале и мифологии и получают культурную интерпретацию. Как писал Д.А. Баранов в связи

¹ О роли признаков-классификаторов при систематизации традиционных представлений о деревьях см.: Байбурин 1983: 28–29. О признаках, определяющих символику и названия травянистых растений, см. в первой главе книги В.Б. Колосовой (2009).

с исследованием процессов семантизации вещей, «...необходимо... посмотреть, какие физические, “природные” свойства предмета и почему становятся признаками, которые служат основой для формирования его семантического поля» (Баранов 2005: 213).

В качестве первого классификатора укажем на признак приносящий плоды — не плодоносящий/неплодовый, разделяющий этнодендрарий на деревья плодовые и неплодовые, причем маркированными в культуре оказываются попеременно и те и другие.

Важнейшая особенность плодового дерева — то, что оно является объектом многочисленных ритуально-магических действий, направленных на повышение его урожайности, а также входит в категорию так называемых символов плодородия (наряду с такими символами, как земля, женщина, хлеб, скот). Функции культивируемых плодовых обнаруживаются иногда у дикорастущих плодоносящих деревьев и кустарников, например у кизила (из которого, как и из яблони, делали свадебное знамя и свадебное деревце).

В свою очередь, неплодовым деревьям обычно адресованы опасные ритуалы и магические акты, которые могут иметь неблагоприятные последствия (например, символический перенос болезни на дерево, когда под него выливают воду, в которой купали больного или обмывали умершего).

Помимо разграничения ритуалов, в которых могут быть задействованы плодовые и неплодовые деревья, выделение рассматриваемого признака позволяет увидеть достаточно редкие характеристики отдельных дендрообразов. В частности, этот признак дает возможность обнаружить параллелизм собственно плодовых деревьев и дуба (плоды его употребляются в пищу и на корм скотине), который чаще всего относится к неплодовым деревьям и «ведет себя» как они. Так, лечебные ритуалы, призванные избавить женщину от бесплодия, совершались обычно под плодовыми деревьями, но иногда и около дуба; из дуба, наряду с плодовыми, делали свадебное деревце, что находит подтверждение в других сферах обрядности: например, дуб и плодовые использовались в функции рождественского полена *бадьяк* (как символа наступающего года и плодородия) или в роли культового дерева *зѣпис*.

Вторым классификационным признаком является признак крупное (большое, высокое). Этот признак позволяет обнаружить общие черты и объединить в группу такие

по преимуществу крупные деревья, как дуб, вяз, грецкий орех (тяготеющие к умеренным и южным широтам), а также выявить параллели к ним у более характерной для северных широт сосны. Основной функцией крупных деревьев является культовая: дуб и сосна часто выступают аналогом храма, сосредоточивая вокруг себя различные формы сакральной (освящение воды, плодов первого урожая, молодого мяса и др., жертвоприношения, молебны, торжественные трапезы, иногда даже бракосочетания), сакрально-магической (пролезание под корнями или через дупло дерева в случае эпидемий; использование срубленного дерева в качестве рождественского полена *бадьяк*) и общественной деятельности (собрания, введение молодоженов в круг взрослой части сообщества и т.д.). В культовой практике именно крупные деревья часто выступают одним из элементов развитых комплексов, соединяющих дохристианские (дерево, камень, источник) и собственно христианские (икона, крест) элементы.

В рамках третьего признака листопадные деревья противопоставляются вечнозеленым. Вечнозеленые деревья и кустарники (ель, сосна, пихта, можжевельник, тис и др.), во-первых, воплощают идею вечной жизни, которая особенно актуализирована в цикле похоронных обрядов, во-вторых, широко используются в зимнее и ранневесеннее время в качестве обрядового деревца, и в-третьих, будучи по преимуществу хвойными, т.е. обладающими колючими иголками, а часто и сильным запахом, наделяются свойствами оберега (см. в главе «Хвойные деревья»). С другой стороны, общая негативная оценка «колючего» (как свойства отдельных деревьев и кустарников), а также внешний облик многих хвойных деревьев — густых, имеющих мохнатые, плотные, иногда как бы сцепленные между собой ветви, — всё это провоцирует появление у данных дендросимволов «демонической» составляющей (см. в главе «Колючие деревья и кустарники»). В свою очередь, этот признак вечнозеленых деревьев и кустарников («густой») объединяет их с широкой группой других деревянистых растений и особенно кустарников (бузина, верба), которым также приписывается функция «быть местом обитания демонического персонажа» (см. в главе «Дерево и народная демонология»).

Хотя в оппозиции вечнозеленый–листопадный сильную позицию занимают, безусловно, вечнозеленые деревья, тем не менее листопадным как отдельной группе также присущи общие верования

и приметы. Наиболее известны среди них поверья, которые негативно оценивают ряд действий и событий, совершаемых в начале весны, когда листопадные деревья остаются голыми, не покрытыми листвой. Так, русины Словакии запрещали отлучать детей от груди, если лес голый, иначе вся последующая жизнь у ребенка сложится неудачно, будет «подертою, цундравою [обшарпанной]» (Вархол 1993: 66). Отдельные листопадные деревья, которые сбрасывают листья не вовремя, получают специфические наименования и выделяются своим использованием в магии (укр. «глухой дуб», например), см. в главе «Дерево в природном окружении».

Еще одно реальное свойство дерева, получающее культурную интерпретацию, — вертикальность. Этот признак формирует такую важную функцию дендросимвола, как способность выступать в качестве медиатора, воплощать *axis mundi* и быть изофункциональным другим мировым вертикалям вроде горы или острова (напомним хотя бы восточнославянские заговоры, основанные на мотиве мифологического центра, который символизируют и гора, и остров, и дерево, и храм). См. в главе «Дерево и мир...».

При этом надо признать, что в целом функция дерева как медиатора реализуется через образы разных деревьев в разных жанрах и формах культуры: в поверьях змеи и птицы уходят на зиму в «вырей» по дереву — забираясь в корни, прячась под кору, заползая наверх; в сказках герой попадает на небо по дубу и т.д. Универсальность этой функции скорее соотносит ее не с конкретной породой, а с деревом как таковым.

Противопоставление деревьев крепких и твердых (по качеству древесины, таких как дуб, тис или кизил) — мягким (таким как липа и верба) затрагивает довольно широкий круг дендрообразов. Исключительные свойства деревьев (очень твердых или очень мягких) объясняются в легендах, используются в магических практиках, а также переосмысляются в фольклоре, когда, например, мягкость древесины толкуется как слабость и ненадежность определенной породы дерева и сделанных из него предметов. В целом же дерево понимается как твердая материя, а мягкость навязывается ему лишь в особых случаях. Так, в рукописных молитвах, призванных обезопасить человека в лесу от падения дерева, говорится: «...муж бел... отдымает от всякого древа всякую жесточь, аминь. Говорит такое словеса: “Буди всякое древо мякко и пухло, а человек косянной и тверд раб Божий имярек”» (Пигин 2002: 245).

Среди общих признаков, с помощью которых создается образ дерева, присутствует также и цвет, хотя очевидно, что для травянистых растений он релевантен в значительно большей степени, чем для деревьев. Из всех деревьев только одно в полной мере обыгрывает данный признак. Это береза, постоянным эпитетом которой является *белая*, и именно под этим признаком она «зашифровывается» в загадках: «Билиа билиава пред Богом стояла...» (Виноградова, Усачева 1993: 16, Житомирская обл.). Белизна коры дерева семантизируется по-разному, порой прямо противоположным образом, и, соответственно, получает разную оценку.

Согласно легендам, белый цвет коры² береза приобрела благодаря соучастию в событиях христианской истории, в частности в эпизоде бегства Св. Семейства в Египет, когда береза спрятала под своими ветвями Богородицу с Иисусом: «Як Иисус Хрыстос родылся, то Божую Матирь сатана ловила. Бигла, бигла, и схавалася под осиной, а осина испугалася... а вона из-пад тэй осины стала бижаць и подбигла под березу. Матерь була у билим халаце, кору подбелила. Вона спустила галлё и спратала Матерь Божью» (ПА, Спорово Брестской обл.); этот сюжет связывает березу с кругом иных благословенных деревьев. С другой стороны, на березе, согласно редкому свидетельству из Подолии, якобы повесился Иуда, и оттого она побелела от страха (Белова 2004: 345).

Белизна соотносится с чистотой и кругом положительных значений, см. ее севернорусские диалектные названия *чистяк*, *чистуха*, *чистушка* и под. (Анненков 1878: 64; по мнению Анненкова, дендронимы обусловлены тем, что у этой разновидности березы нижняя часть листа гладкая). В Закарпатье от Вербного воскресенья до Великой субботы в доме подметали только березовым веником, т.к. верили, что только им можно вымести всю нечисть, которая заводится в доме (ПР 1930/7: 93, Ужгород). Севернорусские заговоры описывали березу как дерево, к которому не может пристать дурной глаз и порча: «...этой белой березке не прийтись, не урочись, не призорись, она не боится ни шороху, ни вороху...» (Степанов 2012: 242).

Цветовая ассоциация связывает белизну коры березы с цветом молока и проецирует эту связь на демонологические поверья,

² Напомним, что в основе праслав. *berza лежит и.-е. корень со значением 'светлый, белый, яркий, блестящий' (Janyšková 2002: 133).

в результате чего береза превращается в колдовской инструмент: колдунья «доит» березу, тем самым отбирая у коровы молоко (НТКПО 2002/2: 182, Псковская обл.). Белизна как признак становится и целью некоторых магических манипуляций с березой: поляки, вынув из печи хлеб, клали в нее березовые дрова, чтобы «ягнята были белыми» (Biegeleisen 1929a: 146).

Хотя прилагательное *белый* ассоциируется со светом (т.е., казалось бы, с сугубо положительным кругом значений), тем не менее в некоторых контекстах именно эта связь приводит к формированию запрета на использование березы: в Ярославской губ. очень для люльки не делали из березы, иначе ребенок плохо бы спал в такой колыбели (РКЖБН 2006/2/2: 155), см. в этой связи представление о том, что причиной детской бессонницы являются разные источники света (Агапкина 2016: 7–9).

Для этнодендрологических верований актуально также противопоставление свежей и сухой. Оно лежит в основе множества поверий, ритуалов, магических практик, запретов и фольклорных образов, хотя, строго говоря, оно относится не столько к растущему дереву, сколько к его ветвям, побегам и листве. Кроме того, оппозиция свежий–сухой безотносительна к породе дерева и потому не может служить классификатором, противопоставляющим друг другу отдельные группы дендробразов.

В подавляющем большинстве случаев признак «сухой» оценивается негативно — «как символ безжизненности и смерти» (Толстая 2002: 16), причем обычно за противопоставлением свежего–сухого просматриваются более масштабные оппозиция вроде жизни–смерти и др., см. польскую примету: если снится зеленый дуб, то в хозяйстве и доме все будет хорошо, если сухой — то умрет кто-то из близких или знакомых (Marczewska 2002: 132). В Болгарии в Новый год совершались обходы дворов, участники которых, *сурвакари*, носили с собой древесные палочки, ветки или деревянные посохи — обычно из кизила или других плодовых деревьев, называемые *сурвачки*, *суровалки* и т.д., которыми они слегка стегали домочадцев, скотину, постройки или просто дотрагивались до них, «передавая» им производительную энергию плодового дерева (см. об этом: Йорданова 1968; Плотникова 2004: 104–106 и др.; аналогично у греков Фракии и Македонии: Чёха 2013: 420–421). Для нас в данном случае важно, что все эти названия, этимологически связанные с греч. *σοῦρβα* «кизил», а также *σοῦρβία* «рябина»

и в болгарском испытывавшие вторичное сближение с *суров* «сырой, живой, мокрый» (Геров 5: 288; Филипова-Байрова 1965), будучи использованы в отношении дерева, древесины, означают 'свежий' (не-сухой), т.е. подчеркивают связь здоровья, плодородия, процветания с идеями свежести и молодости.

У балканских славян противопоставление сухого и сырого дерева актуализируется в обрядности Юрьева дня, когда на зеленые деревья вешали качели и качались на них ради здоровья, благополучия и процветания в течение года (Агапкина 2002: 507–510). Запрещая привязывать качели к сухим деревьям и даже к сухим веткам на зеленых деревьях, говорили, что покачавшийся на сухом дереве не доживет до следующего Юрьева дня (Родопски старини 1888: 1097, болгары в Родобах).

В целом в бытовой магии, превентивных практиках и запретах маркированным членом рассматриваемой оппозиции оказывается признак «сухой», который попадает под действие многочисленных ограничений. В Польше (в окр. Калиша) ведьмы вредили здоровью людей, втыкая в стены домов сухие листья и произнося формулу проклятия: «*Jako te liście uschły, tak z całym domem niech schnie gospodarz i dzieci*» [Как эти листья засохли, так пусть со всем домом сохнут хозяин и дети] (Fischer 1937: 67). Так же поступали ведьмы на северо-западе Белоруссии, затыкая сухие листья в углы чужих строений со словами «Как эти листья изсохли, так пусть сохнет такой-то» (Запольский 1890: 71). Естественно, что засохшее на корню дерево избегали использовать при строительстве. В фольклоре сухое дерево символизирует чужого человека: «Сухый дубе... не розивьетця, / А чужый батенько до нас и не обизветця...» (Голосиння 2012, № 31, Полтавская губ., причитание по отцу), безрадостную жизнь, покойника и т.д.

Крайне редко оппозиция свежий–сухой действует в рамках местного дендрария в целом, и в таком случае каждый из членов оппозиции обособляет какое-то определенное дерево, противопоставляя его другому. Так, жители польского Подлясья считали, что если весной первой разовьется ольха, то лето будет мокрым, а если береза, то сухим (с. Stary Kornin, зап. А.В. Гуры). Представление о березе как «сухом» дереве подтверждается запретом погонять скотину веткой березы, чтобы она не «усохла» (Fischer 1937: 63), хотя этот запрет может распространяться фактически на любое дерево.

Лишь в отдельных и притом специальных контекстах сухость может оцениваться позитивно. Это значение мы обнаруживаем в лечебных заговорах от кожных болезней. Напомним, что, согласно народно-медицинским представлениям, здоровая кожа — сухая, а больная — мокнущая, поэтому о ране говорят *подсыхает*, т.е. 'заживает', и *мокнет*, т.е. 'не заживает, не затягивается' (Агапкина 2010а: 404 и далее). Логично, что среди заговоров от кожных болезней популярны мотивы и формулы, призывающие болячку или рану высохнуть подобно тому, как сохнет (или оказывается сухим) какой-нибудь сучок или ветка, см. в формуле невозможного: «Есть в чистом поле сухая шалга <сухая сосна>; на той шалге трава не растет, и цветы не цветут; а также у раба Божия и.р. не было бы ни чирия, ни вереда, ни баенной нечисти» (Майков 1992, № 133).

Противопоставление свежего–сухого лежит в основе сюжета легенд и преданий о сухой ветви или посохе (ATU 756С), которые во искупление чьих-то грехов или в подтверждение чьих-то слов покрываются листвой или расцветают, опровергая, казалось бы, непреложную истину. В легендарных нарративах зелень, цветы и бурный рост старого или сухого дерева знаменуют не только прощение и искупление грехов, но и возрождение, см. полесскую легенду о зазеленевшем сухом дубе как знаке Воскресения Христова (Белова 2004, № 766).

Сюжет о расцветшем посохе трансформируется в формулу невозможного. В моравском предании о строительстве замка Пернштейн в окрестностях Брно говорится о том, что путник, увидевший однажды, что замок строят прямо на горе, не поверил в возможность этого и, воткнув в землю свой посох из тиса, сказал: «Как из этого посоха никогда не вырастет дерево, так и замок этот никогда не будет построен». Однако вскоре посох зазеленел, и замок был построен. Согласно преданию, он будет стоять до тех пор, пока будет зеленеть это дерево (Sobotka 1879: 205). Наиболее широко формула невозможного используется в вербальной магии (см.: Агапкина 2010а: 173–174). Об этом сюжете см. также в главах «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами» и «Яблоня».

К оппозиции свежий–сухой примыкает противопоставление молодой–старый, с маркированным первым членом. Так, жители центральной Боснии на Рождество срезали *младицу* — молодую ветку вербы или лещины и поднимали с ее помощью молодняка — ягнят,

козлят и телят, говоря: «Онако брзо расло као ова младица» [(Чтобы) так быстро росло, как эта молодая ветвь] (ГЗМ 1911/2: 378). Использование леторослей/однолеток (молодых веток, выросших в течение года) характерно для разных сфер магии и известно всем славянам, см., к примеру, в заговоре от червей в ране у скотины: «Осинка, осинка, однолеточек осинка, поди ты, осинка, выведи червей ис черныя овцы....» (Религия и церковь в Сибири 1992: 20, рукописный заговор).

Особое значение в традиционной культуре приобретает такой общий признак, как аномальность дерева (обычно безразличный к породе дерева).

Среди аномалий отметим прежде всего *вихорево гнездо* — так называли разросшуюся множеством побегов ветку ели, действительно похожую на гнездо; считалось, что в вихоревом гнезде живет ветер (РКЖБН 2004/1: 222, Костромская губ.), см. другие его названия: *ведьмина метла, громовая метла*, а чаще *матошник* или *матка*; с вихоревым гнездом иногда отождествляли омелу. В поверьях Владимирской губ. такая ветка, будучи повешенной во дворе, служила местом обитания домовому (Завойко 1914: 104).

У поляков похожую ветвь (особенно густую на самом верху) называли *wilk* (волк): древесину сосны, на которой росла такая ветвь, не брали на строительство, опасаясь, что в противном случае «*wilk zawsze wyciąga, a wilcze gardło nie będzie nasycone*» [волк всегда утянет, а волчье горло не насытится] (Fischer 2016: 296). В Карпатах «волком» называли наросты на дереве: гуцулы не брали такое дерево для строительства, иначе в доме будет трещать (Schneider 1900: 267), а русины не рубили его, считая, что иначе человек опухнет и будет болеть (Вархол 1993: 64).

В Полесье к числу аномалий относили ветку ели или сосны, которая опускалась до земли. Укажем на магический способ наведения порчи на человека, его семью и скотину с использованием земли, взятой в том месте, где по земле метет такая ветвь: «Да як махае ёлка голкамі, то трэба браць той зямлі с-пюд ёлкі і сыпаць ў карман чаловіку, і будзе юн плохо жыць» (ПА, Замосье Гомельскай обл.); «Е галуза з хвой така от ўжэ, як гоніць пясок вона, так от з-под ней пяску наберуць да ўсыпляць ў двор пад парог. Кажуць, для худобы вядно, бо будзе бегать ўжэ, два дня зловіць не можна» (ПА, Выступовічы Жытомірскай обл.).

Потенциально опасными считались деревья, на одной из веток которых вырастала *свечка* — вертикальный отросток, идущий вверх

из глубины ветки. Запрет на использование древесины деревьев со свечкой имеет сугубо рациональное объяснение (сучок выпадет, и образуется отверстие), но оно не отменяет мифологических трактовок такого запрета: «На дрова не брать, никуда не потреблять; сосна — свечка, из ствола яко стрижень иде, из самой срэдины иде эта свечка; и такое дерево не брать на стройку... То водин тут, у нас ўзяў, тай ў нього жўнка ўсьо, болила-болила, так вон хату роскидал, да выкинул того дерева» (ПА, Стодоличы Гомельской обл.). Поляки называли «свечой» боковые отростки, из-за которых соответствующие деревья не использовали в строительстве (Niebrzegowska 2000, № 168), а также запрещали использовать древесину сосны, одна из ветвей которой росла вертикально вверх от самого ствола; ее называли *gromnica* (Fischer 2016: 296, Келецкий пов.).

К опасным и демоническим относили деревья с искривленными или неправильно растущими ветвями. В Боснии, в окрестностях Чайнича, находилась *Вилина шума* [Лес вилы], где росли буки необычного вида, на которых были сотни сильно искривленных ветвей («од стотину кривина») (Жокић 2013: 11). В Заонежье ель с большим количеством спиралевидно расположенных ветвей на стволе считалась «буйной», т.к. во время сильных морозов могла скрутиться на 180 градусов и повредить сруб (Байбурин, Логинов 1988: 27), и т.д.

Наконец, источником бедствий разного рода признавались деревья со стволами неправильной формы. На Владимирщине, например, *чертовой вилкой* называли стволы двух деревьев, наклоненные друг к другу и образующие угол; прошедший под этим углом оказывался во власти черта (Судогодский фольклор 2001: 227). На Русском Севере были известны так называемые колдовские деревья, к которым местные колдуны приходили, чтобы набраться энергии. Как отмечает К.К. Логинов, среди прочих деревьев колдовские отличались раздвоенностью ствола, а также множественностью веток на вершине (Логинов 2004: 3).

Деревья, маркированные подобными аномалиями, попадают в орбиту демонологических верований и становятся пристанищем или инкарнацией потусторонних сил³.

³ Иногда, правда совсем редко, такие аномалии превращают части деревьев в магические средства. Так, ветку, которая своим концом вращалась в то же дерево, берегли как амулет, приносящий пользу при родах (Олонецкие губ. вед. 1885/74: 656).

Наконец, еще одна группа признаков и противопоставлений характеризует дерево по тому, где оно растет. Во-первых, это оппозиция растущее среди других деревьев — одиноко стоящее, в которой особо отмечен второй член, даже получающий особые наименования, см. серб. *самодрво* 'одиноко растущее дерево, на котором обитают вилы' (Жокић 2013: 12); такие деревья на Гродненщине, например, остерегались использовать в строительстве, чтобы их не опрокинуло бурей (Романов 1911: 68).

И во-вторых, это противопоставление растущего в неосвоенном пространстве — растущего вблизи жилья, скоторым связан развитый комплекс примет и запретов, относящихся к деревьям, растущим или посаженным вблизи дома (см. в главе «Дерево и человек»). В рамках этой последней оппозиции противопоставляются как сами деревья, так и соответствующие им пространства — лес и сад. В свадебных песнях, например, «честная» невеста растет в саду и сама его сажает, а «нечестная» растет и живет в лесу, среди елок: «Под ёлкой росла, / Ня дзеўкою пришла, / Пад ёлкою спала, / Ня дзеўкою стала, / З ёлки звалилась, / На сук пробилась» (Шейн 1874: 353, Витебская губ.). Последнее противопоставление можно рассматривать как частный случай более общей оппозиции свой—чужой, в рамках которой дерево обычно маркирует полюс природы, а артефакты — полюс культуры: «На своей сторонушке / Цасто церкви стоят, / Хорошо попы поют, / На чужой сторонушке / Цасто елки стоят, / Гулко волки воют» (Копаневич 1912, № 74, Псковская губ.).

К этим оппозициям примыкают частные признаки, характеризующие дерево по месту, где оно растет, например вблизи воды (признак, выделяющий вербу среди других кустарников) или в муравейнике. Символизация деревьев, растущих в муравейнике, а также их широкое использование в магических практиках характерны для финнов, карел и северных русских (Терновская 1993: 181). Например, у русских Водлозера «рябиновое удилище с развилкой на конце, срубленное на муравейнике (в Великий четверг), наделялось... магическими свойствами привлекать рыбу при ужении» (Логинов 2006: 126).

Для типологии деревьев и кустарников важны и некоторые другие признаки и противопоставления, имеющие вполне объективный характер, например культивируемое — дикорастущее; быстрорастущее (типа вербы, сближаемой по этому параметру с плодовыми) и ряд др.

Вторую группу составляют «культурные» свойства деревьев, т.е. те, которые, не будучи напрямую обусловлены реальными свойствами деревьев, проецируются на деревья извне. Назовем основные.

Во-первых, это противопоставление нечистый (демонический) — чистый, с маркированным первым членом, задающее критерии для определения некоторых пород деревьев как демонических (об этом см. подробно в главе «Дерево и народная демонология»). Во-вторых, разделение деревьев на благословенные и проклятые: об этом подробно писала В.В. Усачева (2010); в нашей книге этого вопроса мы касаемся в главе «Дерево в сюжетах Священного предания». В-третьих, это оппозиция мужской — женский, в рамках которой деревья условно делятся на «мужские» и «женские» по соответствию дендронимов грамматическому роду в том или ином языке; это противопоставление находит широкое применение в разных областях верований и обрядности и будет рассмотрено ниже специально (см. в главе «Дерево и человек»).

Наконец, четвертая «культурная» оппозиция, релевантная для славянского этнодендрария, это противопоставление счастливых (т.е. приносящих удачу) и несчастливых (провоцирующих беды) деревьев. Так, белорусы делали соху и плуг из древесины разных пород, объясняя это тем, что среди деревьев могут попасться как счастливые, так и несчастливые, и надеясь, что тем самым счастье и несчастье будут уравновешены в изготовленной вещи (Никифоровский 1897: 102).

Представление о счастливых и несчастливых деревьях действует в традиционной культуре избирательно: оно актуализировано в достаточно узкой сфере обрядности, магии и фольклора, которая имеет прямое отношение к судьбе человека, его жизни и жизни его семьи, т.е. проецируется на деревья, которые оказываются в непосредственной близости от человека.

Классификация деревьев в рамках этой оппозиции определяет выбор пород, которые можно («счастливые») или нельзя («несчастливые») сажать около дома: «Дуб, берёзина, ўерба — счасливыя дрэвья, можна коло хаты садыты» (ПА, Онисковичи Брестской обл.). Поляки Любельского кр. считали, что ель, дуб и каштан — *nieślapsze drzewa*, несчастливые деревья, которые старались не сажать и не сохранять около домов (Pleszczyński 1892: 100). Лещина, получившая благословение Богородицы в благодарность за то, что спрятала их с Иисусом во время бегства в Египет, считалась счастливым

деревом: «I dlatego sie te drzewo sadzi koło domu, ze to jes sćeśliwo łód Boga» [и поэтому это дерево [лещину] сажают около дома, т.к. это счастливое от Бога дерево] (Marczewska 2002: 171).

Кроме того, противопоставление счастливый–несчастливый присутствует в строительной магии, точнее в том ее разделе, который посвящен выбору древесины для будущего дома. На Русском Севере бытуют представления о «несчастливых» бревнах, которые, будучи использованы при строительстве дома, вызывают несчастья, болезни и смерть домочадцев, причем по своему виду и форме они не обязательно должны отличаться от обычных бревен (Дранникова, Новиков 2003: 36); см. также севернорусские мифологические рассказы о том, как некто (колдун, случайный прохожий) указывает строителям/хозяевам на несчастливое бревно, имеющееся в доме или приготовленное для строительства, но те игнорируют указание и оставляют всё как есть, после чего в доме случаются разнообразные несчастья (он приходит в запустение, умирают его жители и т.д.) (Мороз 2013, № 459, 460). На Украине верили, что если место для строительства выбрано правильно, а в доме что-то не ладится, значит, в хате есть «негоже» дерево: «Не приходица у хату коса деревіна, шо од сонца на захід приклоніца, як до сонца, то добра. У мене була така деревіна — знахур познав, то я выкінув, бо не таланіло на деток». Если дерево росло в два ствола и один из них высыхал, то оставшийся живым ствол, хоть и был пригоден для строительства, тем не менее считался несчастливым. Чтобы избежать возможных несчастий в доме, при его строительстве старались не использовать досок и бревен из других домов, особенно тех, в которых жили плохо, а также деревьев, которые росли на кладбище (Шевченко 1926: 89). Согласно белорусским поверьям, нельзя было использовать при строительстве и жечь в печи дерево, которое придавило или убило кого-нибудь (Pietkiewicz 1938: 37), или скрипучее дерево, иначе в таком доме будут умирать люди (Federowski 1897/1, № 2109).

Третья область, в которой находит применение противопоставление счастливых и несчастливых деревьев, — это народная лирика, в особенности свадебные песни и причитания. Так, в причитаниях невесты часто встречаются образы трех разных деревьев, маркирующих счастливую, «среднюю» или горькую жизнь невесты после замужества: «Государива вы, мои сизые голубушки, мои любые подруженьки, / Вы поприметье, голубушки, что в которую

сторону / Понесет кика белая мою дивью-то красоту... / И как сядет моя красота во ночную во сторону / На горьку *осинушку*, тогда на чужой-то на стороне / Мне житье будет *горькое!* / Как перелетит моя красота во дневную во сторону, / Во дневной-то во стороне стоит *березонька белая*, / И сядет моя красота на эту березоньку, / И на чужой-то на стороне будет и житье *по-среднему*. / Что перелетит моя красота в восточную сторону, / В восточную в теплую; / Что во теплой-то стороне стоит яблонь кудрявая, / И сядет моя красота на *яблонь кудрявую*, / Тогда и на чужой-то на стороне / Будет житье *самолучшее!*» (РКЖБН 2008/5/4: 67, Вологодская губ.). В белорусских песнях сестра советует брату, отправляющемуся жениться, не ставить коня под рябиной или елью — «несчастливым деревом», а поставить под «явором» или сосной, которые она называет «счастливыми» (Шейн 1874: 471; Вяселле 1, № 474).

Наконец, четвертая сфера, в которой проявляет себя рассматриваемая оппозиция, — это корпус верований о том, в какие деревья может ударить молния, а в какие нет, и потому под ними можно прятаться во время грозы. Первые относятся к несчастливым, вторые к счастливым. Приведем характерное для этого случая свидетельство из Далмации: «Орех (имеется в виду дерево грецкого ореха) если у кого-то растет во дворе, говорят, что он несчастливый. Кроме того, что в него чаще других бьет гром, так это еще нездоровое дерево. Есть люди, которые предпочитают оставаться на солнце, нежели отдыхать под ним; говорят еще, что под ним никогда нельзя спать, т.к. всякая нечисть на нем бывает, особенно вештицы. У нашего Васельда Амрожича рос перед домом молодой орех, и когда у него умер сын (ему было 17 лет), то он тотчас срубил это дерево. Он и по сей день переживает, думая, что, если бы не было у него во дворе того ореха, его сын был бы жив, потому что что-то его “прострелило” с того ореха» (Ardalić 1902: 290, Далмация). В этом свидетельстве примечательно, что дерево (греческий орех), отмеченное как несчастливое по одному признаку (в него ударяет молния), признается таковым и по ряду других оснований (оно нездоровое, под ним нельзя спать из-за угрозы заболеть; если оно растет во дворе, то сживает со свету домочадцев).

Наконец, среди «культурно обусловленных» факторов, влияющих на символизацию дерева, есть один, который не относится к дифференциальным признакам и тем не менее играет свою роль. Это названия деревьев и их народно-этимологические толкования. Такие толкования хотя и немногочисленны, но тем

не менее хорошо известны в славянской этноботанике. Жители Харьковской губ. говорили, что нельзя сажать у дома *берест* (вяз), иначе семья *разбредется* (Харьковский сб. 1898/12: 133). На западе брестского Полесья клен ассоциировался с темой проклятия, определяя поведение человека по отношению к этому дереву и систему окружающих его запретов. Говорили, что «*клин, вон же проклятый, клин вон и е клин*», поэтому его не сажали у дома и не вносили в дом его ветви, иначе в доме ничего не будет вестись и размножаться (ПА, Велута Брестской обл.); «*Клин — прокляты, клена нельзя сўятить*», поэтому его ветвями запрещали украшать хату на Троицу (ПА, Онисковичи Брестской обл.), и т.д.

В сербской культурно-языковой традиции фитоним *граб* «граб», благодаря этимологической магии, связывался с глаголом *грабити* «хватать, забирать себе» и через его посредство оказывал влияние на формирование любовной магии. В разных областях Сербии, как правило в день св. Георгия или накануне, девушки купались в источниках под грабом, влезали на это дерево или просто собирались под ним, произнося магические формулы типа «*Окупах се под грабом да се грабе момци за мене*» [Я выкупалась под грабом, чтобы парни бились из-за меня] (Кнежевић, Јовановић 1958: 113); «*Дрво граб, нек' се момци за ме грабе!*» [Дерево граб, пусть парни дерутся за меня!] (Петровић 1948: 243; см. об этом: Толстые 1995: 331). Впрочем, то же значение забирания, приобретения, растаскивания придавалось грабу в магии, имеющей отношение к купле-продаже скота и также вызванной к жизни народно-этимологическим прочтением фитонима: сербы украшали скотину ветками граба, «*да се купци грабили око ње*» [чтобы покупатели/купцы бились за нее] (ГЕМБ 1937/12: 46).



Понятно, что рассмотренные оппозиции не исчерпывают всего многообразия смысловых различительных и смыслообразующих признаков, значимых для описания и типологизации славянского этнодендрария. Очевидно и то, что образ дерева формируется не путем простого сложения контекстов, спровоцированных культурной семантизацией отдельных признаков, а более сложными способами, например путем проецирования на конкретные породы деревьев мифологического образа мирового древа, привлечения

почитаемых деревьев, присутствующих в «культурном дендрарии» местных традиций, к выполнению тех или иных культовых функций, включения деревьев определенных пород (оцениваемых в культуре позитивно или негативно) в соответствующие сюжеты Священного предания, использования их в многочисленных семейных, календарных и окказиональных обрядах и т.д. При этом выбор тем и сфер притяжения для каждой породы дерева свой, и он обусловлен и природно-климатической средой, и ботаническими особенностями вида, и имманентными факторами культуры, далеко не всегда понятными.

И тем не менее рассмотренные здесь классификационные признаки являются ключом к выстраиванию типологии славянского этнодендрария и позволяют выделить в его составе отдельные группы/типы (некоторые из них будут рассмотрены далее отдельно, см. главы «Хвойные деревья», «Колючие деревья и кустарники», «Плодовые деревья»), при том что такое разделение не имеет абсолютного характера и одно и то же дерево (порода) может относиться к разным группам. Одновременно эти же признаки ложатся в основу «портретных» очерков, а их конфигурация определяет специфику отдельных дендрообразов, которые и будут представлены ниже.

ЧАСТЬ 1

«ПОРТРЕТЫ» ДЕРЕВЬЕВ

Предлагаемые ниже «портретные» зарисовки отдельных дендрообразов основываются на исследовании самых важных, специфических преимущественно для данного дерева особенностей его функционирования в обрядах и символических значений, которые проявляются в фольклоре и верованиях. Комбинация этих доминантных черт и создает неповторимый образ каждого конкретного дерева.

Мы исходим также из того, что «портрет» дерева является, с одной стороны, культурной проекцией его реальных ботанических свойств, а с другой — результатом взаимодействия образов-«портретов» в рамках всего корпуса дендросимволов, между которыми происходит своего рода перераспределение смыслов, приписываемых культурой дереву как родовому понятию.

При создании «дендропортретов» мы учитываем, что одним из основополагающих принципов традиционной культуры является ее диалектность, и поэтому разные «национальные», региональные и локальные традиции формируют свои «портреты» деревьев, видя в одном и том же дереве разные черты и особенности и приписывая каждому из них те или иные смыслы, включая их в разные легендарные сюжеты и т.д.

ДУБ

Предварительные замечания. — Ранние свидетельства о почитании дуба. — Дуб как культовый объект. — Дуб как образ мирового дерева. — Дуб и гром. — Основные характеристики: «Первый»; «Статусный»; «Лучший»; «Плодовый»; «Мужской»; «Крепкий»; «Сильный»; «Здоровый»; «Долговечный». — Дуб в традиционных приемах профилактики и лечения болезней. — Дуб как 'дерево' и как родовое понятие.

Предварительные замечания. В славистике интерес к дубу как культурному символу и фольклорному образу очень велик, однако почти всегда он сосредоточен вокруг сакральной роли этого дерева в языческий и раннехристианский периоды. Главки о дубе есть во всех систематических собраниях материалов по славянской этноботанике вроде книги П. Сobotки, словарей В. Чайкановича и А. Фишера. И, конечно, имеются довольно многочисленные специальные работы о дубе. Названиям дуба в европейских диалектах посвящена статья Д. Брозовича и др. (1989), в болгарских диалектах — статья Н. Николовой (Николова 2014). О культовой роли дуба идет речь в таких работах, как: Козловська 1928; Ивакин 1979; Толстой 2003 и др. Этнографические и этнолингвистические аспекты этого образа рассматриваются в трудах К. Мошиньского (Moszyński 1967: 531–532), Т. Карвицкой (Karwicka 1978), Т.А. Агапкиной (1999), В. Леттенбауэра (Lettenbauer 1981: 165–182), М. Марчевской (Marczewska 1998; 2002); фольклористические — в монографии П.П. Червинского (1989: 6–12), в специальной главе диссертации В.В. Пазынина (2005) и статье того же автора (Пазынин 2010), статье И.А. Швед (2004г) и ряде других публикаций.

Дуб (*Quercus*) — род деревьев и кустарников. На территориях расселения славян произрастает несколько основных видов дуба, и прежде всего дуб черешчатый (*Quercus robur*)¹ двух разновидностей: одна цветет в середине или в конце весны — это летний дуб (например,

¹ Представитель этого вида — так называемый Гранитский дуб (возраст около 1700 лет), растущий у деревни Гранит возле города Стара-Загора (Болгария), считается одним из самых старых деревьев на славянской территории.

болг. *летен дъб*), а другая — двумя или тремя неделями позже — это зимний дуб². «Зимним» (например, чеш. *dub zimní*), в противовес черешчатому дубу как летнему, во многих местах называют дуб скальный (*Quercus petraea*), широко распространенный в Центральной и Южной Европе, а также *Quercus dalechampii* Тен (болг. *зимен дъб*), известный преимущественно на Балканах. В южных и центральных регионах Европы очень популярен также вид *Quercus cerris*, цер (серб. *цер*, чеш. *dub cer* и т.д.).

Независимо от видового разнообразия дуб как род деревьев был и остается самым почитаемым в славянском дендрарии.

Ранние свидетельства о почитании славянами дуба в целом хорошо известны. Тем не менее повторим основные. В трактате Константина Багрянородного (сер. X в.) сообщается о ритуале, совершавшемся росами/русам на о-ве Св. Георгия (Хортица), где рос огромный дуб: «...они (русы) достигают острова, называемого св. Георгием, и на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные (приносят) куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай» (Константин Багрянородный 1989: 327; трактат написан между 948 и 952 гг.). В «Славянской хронике» Гельмольда ее составитель (немецкий священник и миссионер из Гольштейна, описавший захват германскими феодалами земель полабских славян) рассказывал о своем участии в уничтожении в 1155 г. священной рощи в земле вагров (одного из племен полабских славян), где росли «священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове» (Гельмольд 1963: 186). Практически к тому же времени (1124 г.) относится эпизод из «Жизнеописания» Оттона, епископа Бамбергского, составленного немецким хронистом Гербордом, — о возглавляемой Оттоном католической миссии у поморян: «Был также в Штетине (совр. Щецин, нем. Stettin) огромный густолиственный дуб, под ним протекал приятный источник; простой народ почитал дерево священным и оказывал ему большое чествование, полагая, что здесь обитает какое-то божество»,

² С распространенностью дуба в Центральной и Южной Европе связан и тот факт, что производные от слова «дуб» географические названия широко представлены в славянской топонимии (Мезерницкий 1908 и др.).

причем народ просил епископа не рубить этот дуб (Котляревский 1891: 357; о том же: Šulek 1878: 158). В житии преподобного Феодосия Тырновского (XIV в.) сказано, что около Тырнова люди поклонялись «дѣбѣ некоемѹ» (Житие Феодосия 1860: ѿ), и т.д.

Ранние свидетельства по большей части объединяют между собой два момента. Первый — указание на совершение возле дубов неких обрядов, второй — попытки христианских миссионеров уничтожить эти деревья. В отличие от фольклорного дискурса, где такие попытки оборачиваются несчастьем для того, кто посягает на священное, культовое или заповедное дерево, в исторических хрониках и житиях святых уничтожение культовых деревьев (как и собственно языческих идолов) обычно признавалось успешным и приводящим к благоприятным последствиям. Напомним судьбу большого дуба в окрестностях города Фуллы (Крым), описанную в Житии Константина Философа. Узнав о поклонении местных жителей этому дубу (местные жители называли его Александром, приносили ему жертвы и запрещали приближаться к нему женщинам), Константин устыдил их тем, что они поклонялись «столь убогому созданию, дереву», и пригрозил, что они не увидят дождя до самой своей кончины. После этого Константин сам нанес по дубу 33 удара топором, повелев срубить и сжечь его. В ту же ночь жители были вознаграждены долгожданным дождем (Житие Константина 1981: 85–86).

Среди ранних свидетельств о дубе стоит упомянуть также летописный рассказ Повести временных лет (под 1071 г.) о восстании волхвов и их последующей казни княжеским сборщиком дани Яном Вышатичем. Летопись сообщает о наступлении голода в Ростовской земле и появлении в Ярославле двух волхвов, объявивших людям о том, что причиной голода являются «лучшие жены», которые держат «обилье»; после этого волхвы отправляются вверх по течению Волги, где убивают этих «жен» и вынимают из них «обилье». Пленивший их Ян Вышатич отдает своим повозникам право убить волхвов, отомстив за убитых родственников, после чего их убивают и уже мертвыми вешают на дубе в устье Шексны, а на следующую ночь их трупы растерзал медведь (ПВЛ: 77, перевод — Там же: 214). Тот факт, что волхвов повесили на дубе, традиционно вызывает много вопросов и комментариев (помещение на дубе как знак оскорбления или, напротив, почитания жрецов, как рефлекс поволжско-финской погребальной обрядности, в которой большую роль играл дуб, и т.д.; см. подробно обзор мнений: Пузанов 2018: 138–156).

На наш взгляд, среди возможных объяснений этого летописного свидетельства недостает предположения о том, что под словом «дуб» могло подразумеваться просто дерево, и в этом случае, когда порода дерева перестала бы иметь значение, повешение трупов на нем можно было бы трактовать как их посмертное поношение, выставление напоказ и т.д. (это, в частности, согласуется с предшествующим казни выдергиванием бороды у волхвов: «Ян же повелел бить их и выдергивать им бороды», ПВЛ: 214, на что обратил внимание В.Я. Петрухин). В пользу такого предположения — ст.-слав. **дѣбѣ** и др.-рус. *дубѣ* в первом значении 'дерево' и лишь во втором 'дуб' (Старославянский словарь: 205–206; Срезневский 1: 740–741), хотя рассматриваемый пример из ПВЛ в словаре Срезневского помещен как иллюстрация к значению 'дуб'.

В более позднее время дуб сохранил свое значение **культурного объекта**, святыни, часто входящей в состав народно-христианского комплекса, предназначенного для совершения христианских и языческих обрядов, в том числе отправления жертвоприношений, и в этом смысле комплекс в целом и дуб в его составе выступали как аналог храма.

Дубы как культовые объекты считались заповедными, им запрещалось причинять вред. В границах с. Свирца (Лесковацкое Поморавье, Сербия) вблизи большого озера росли два дуба; их называли *чувари*, т.е. хранители, и запрещали прикасаться к ним или отрубать ветки (Ђорђевић 1958: 568). В с. Вирче (р-н Малешево, на границе Болгарии, Сербии и Македонии) рос *Ђурђов даб* — дуб св. Георгия, в позднейшее время почти полый изнутри; он был местом общесельского сбора в день празднования памяти св. Георгия и считался неприкосновенным — если унести старую ветку для очага, то сгорит дом или умрет кто-нибудь из домочадцев (Павловић 1929: 208). Срубание подобных дубов и даже обламывание ветвей у такого дерева могло спровоцировать смерть всех, кто участвовал в рубке (Fischer 1937: 67, пов. Новы-Тарг), а также бурю (Богданович 1895: 29) или эпидемию (окр. Калиша). Порой даже бытовая надобность не могла заставить человека нарушить подобные запреты: «Дуб-то николаы нэ рубалы... бо ўони святы. Дажэ колы посэрэду поля дуб, то його нэ чыплялы» (ПА, Грабово Волынской обл.).

Культовые функции приписывались дубу на всем пространстве Славии, где произрастали его виды. Напомним,

что в северо-западной России дуб доходит до 60° и даже 61° северной широты, а по мере движения на восток ареал его распространения спускается к югу и, подходя к Уральскому хребту, понижается до 57° и несколько южнее. О необходимости учета географии распространения дуба упоминает К. Мошиньский (Moszyński 1967: 528). На более северных территориях Европейской России функция священного дерева переходила к сосне. Наиболее ярко культовые функции дуба выражены у балканских славян, причем помимо разных видов дубов в качестве священного дерева здесь могут выступать и другие крупные деревья (бук, вяз и т.д.). Культовую роль дуба подтверждают и свидетельства низшей мифологии славян, см. лужицкое поверье, согласно которому карлики *lutki* совершали свои обряды, как язычники, под дубом (Czerny 1895: 56).

Подробнее о культовой роли дуба см. ниже, в главе «Дерево в составе культовых практик».

В фольклоре и мифологических текстах дуб выступает главным **репрезентантом мирового древа**, моделирующего Вселенную с ее тремя мирами, а также ее центр. В славянских заговорах дуб (дерево вообще, деревья других пород, а также остров, гора, церковь), стоящий на острове, вблизи храма, на горе, посредине океана и т.п., обозначает центр мира и сам мир (наряду с камнем и церковью) и вместе с тем идеальное иномирное пространство, где только и возможно разрешение кризисной ситуации, в которой оказался имярек заговора. Рядом с дубом или прямо на нем пребывают царь, царица, Бог, Богородица и святые, а также другие помощники, целители и спасители. В скотоводческих заговорах, читаемых при первом выгоне, под дубом сидит мифический пастух, охраняющий скотину: «Поганяю короўку ў чэрэду да зялёнаго дуба, пуд тым дубом сядыць дед старэньки, он не ўорэ, не пашэ, тулько мою короўку пастить. Сзади пудганяе, боку наўарачае» (ПА, Симоничи Гомельской обл.).

Дуб символизирует мир в целом и специально верхний мир, небо. В загадках через дуб (как и через вербу) загадывается солнце: пол. «Stoi dąb na wsi, ni liści, ni gałęzi, ni kwiatu, a służy całemu światu» [Стоит дуб в селе, ни листьев, ни веток, ни цветов, служит целому свету] (Marczewska 2002: 130); рус. «На море на Сияне стоит дуб с вихеями, никто его не обойдет...» (Садовников 1976, № 18176). По мнению М. Марчевской, тот факт, что в сказках и песнях на дубе часто появляется золотая листва и золотые желуди (а золото

является солярным символом), также может свидетельствовать о связи этого дендрообраза с небесным огнем и светом (Marczewska 2002: 130). Как и верба, дуб фигурирует в детских закличках дождя; в них на дуб (вербу) помещается горшок, из которого проливается дождь: «Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику, на дубі поставлю. Дуб ізворухнеться, горщечок розіб'ється» (Дитячий фольклор 1986: 138). Вершина дуба, таким образом, связывается с небом, откуда на землю может пролиться дождь, а сам дуб скорее всего воплощает представление о мире в целом.

Помимо названных функций и образов (дуб как мировое древо и дуб в культовых практиках), которые дуб «разделяет» с другими деревьями и кустарниками, в мифологии и символике дуба присутствуют и более специфические, характерные только или преимущественно для него аспекты. В верованиях, легендах, сказках, паремиях, ритуальной практике и магии дуб ассоциируется с такими значениями, как «связанный с Громовником», «первый», «социально высокий», «лучший» и т.п.³, и в целом — с широким кругом положительных значений, см. рус. смолен. *Смола к дубу не пристанет* (клевета к честному) 'о честном, непоколебимом человеке' (Добровольский 1914: 191). Об этих значениях и их реализациях в фольклоре и традиционной культуре пойдет речь дальше.

Дуб и гром. Установлено, что праславянское название дуба (**dǫbъ*, ст.-сл. *дѣбъ*) не связано с наименованиями дуба в других и.-е. языках. Оно является новообразованием, пришедшим на смену более древнему **perkъ* < и.-е. **perkʷos* (и.-е. **perkʷi-* 'дуб', ср. лат. *Quercus*), косвенно сохранившемуся в праслав. **perunъ*; суффиксальные образования типа балт. *perkūnas*, *perkūnis* представляют собой рефлексы и.-е. *perkʷno-* 'дубовый; дубовый бог', и всё это в целом, собственно, и связывает между собой названия Громовника и дуба (о названиях дуба см. специально: ЭССЯ 1978/5: 96; Николаев, Страхов 1987; Брозович и др.

³ В паремиях дуб «на основе коннотации 'большой' отсылает к какому-либо крупному, серьезному делу» (Пазынин 2005: 15), например: «Замахнулся на дуб, а сломил былинку». Чтобы просо выросло высоким, как дуб, сеятель затыкал за пояс ветку дуба: «Колись стари чоловік сияў просо, да вон стаў на колена да помолиўса Богу коло того проса и заткнуў ветку дуба за пояс да ўжэ сее. Ка, штоб такэ поросло просо, як дуб, великое» (ПА, Перга Житомирской обл.).

1989; обзор лит-ры: Marczevska 2002: 102–105). На связь дуба и Перуна указывает микротопоним *Перунов Дуб* («А от той горы до Перунова Дѣба горѣ Скломь. а отъ Перунова дѣба до Бѣлыхъ береговъ. а отъ Бѣлыхъ береговъ до Кольменскихъ потоковъ...») из грамоты князя Льва Даниловича 1302 г. (Грамоти XIV ст. 1974: 19) и некоторые другие факты (см. подробнее: Иванов, Топоров 1974: 14–17).

Соотнесенность дуба с мифом о Громовнике подкрепляется редкими фольклорными свидетельствами, у славян лучше всего сохранившимися в белорусской традиции, в свою очередь связанной с балтийской. Дуб и Перун (*Пярун*) — как Громовник и своего рода персонафикация грома — фигурируют в сказочных (Сержпутоўскі 1930: 9) и заговорных сюжетах о преследовании Громовником змея (как противника Перуна), прячущегося в дубе, что полностью отвечает образу дуба как мирового дерева. Наиболее красноречиво и определенно противостояние змея и грома (перуна) эксплицировано в белорусских заговорах от змей и сходных с ними, где Господь или св. Михаил преследуют змей небесным огнем: «На мори, на кіяни стоиць дуб Прокурон, на том дуби тридзевяць кокотов, на тых кокотах тридзевяць гнездов, к тым гнездам прилетало, прибегало тридзевяць зьмей... Жовтая Шавра, шкурапея Хавра — сунимай своих слуг, вынимай жало... будзець ехаць сам *Господь ис огнём, ис перуном*, і посячець цябе, порубиць, и попел твой по полю разнясець» (Романов 1891/5, № 105, Чериковский у.). Впрочем, усмотреть корреляцию дуба с громом/грозой можно и в фольклоре других традиций, см. русскую загадку: «На поле царинском стоит дуб саратынский, в дубу — гробница, в гробе — девица, огонь высекает, сыру землю зажигает» — Туча, гром и молния (Садовников 1976, № 1960).

Поскольку связь дуба и Перуна/грома в ряде славянских текстов устойчива — в дереве прячется противник Бога/Перуна, а в его корнях, под ним и на нем самом обитают змееподобные существа (см. ниже, с. 389)⁴, то и выражается эта связь по большей части

⁴ Связь дуба со змеями оформляется у восточных славян еще одной группой верований. В Гродненской губ. (Пружанский у.) было записано предание о так называемой печати змея — так говорили о специфических знаках, которые образовывались на дубовых листьях в конце их роста (и представляли собой, по-видимому, остатки жизнедеятельности насекомых). Местное население принимало эти линии за печать Антихриста, якобы явившегося на землю в виде громадного змея (ЭО 1893/4: 214). В том же 1893 г. в Новгород-Северском у. Черниговской губ. на дубовых листьях, на которых обычно сажали

в устойчивом запрете находиться под дубом во время грозы, а также держать и сажать дубы около дома, так как в них в первую очередь и бьет Перун. Соответствующее отношение к дубу и другим крупным деревьям было характерно и для Южной Славии. На северо-востоке Боснии, к примеру, запрещали вносить в дом любые вещи, сделанные из cere (дуба бургундского), чтобы уберечь дом в грозу (Filipović 1969: 40).

Иногда как обоснование этого распространяемого и на другие деревья запрета выступает известный сюжет о Боге (громовнике), преследующем Сатану/черта, см. в полесских рекомендациях: «Не треба брать дуба, а то ёго гроза разабье; на стройку, у хату, палиць на дрова не треба. Говораць, на ёму тая сатана сидиць и дражницца з Богом⁵, а Бог ёго громом бье» (Белова 2004, № 77, Кишин Житомирской обл.); «То на дуба гроза бйэ... На дубе, то шось, кажэ, Злы́й був, вжэ нэ бралы того дэрэва. Нэхорошэ дэрэво» (ПА, Грабово Волинской обл.). Более косвенное отношение к этому имеют верования о связи дуба и ветра: согласно украинским поверьям, если сжигать в печи свежие листья дуба, то начнется ветер (Давидюк 1993: 23; Гринченко 1896/1: 11); согласно южнорусским, ветер дует тогда, когда дуб распускает листья (Белова, Кабакова 2014, № 286).

Вместе с тем в регионах, относящихся к миру *Slavia Latina*, получили распространение иные верования, более близкие германо-скандинавским мифологическим представлениям о боге грома (Донар /Тор), деревом которого считался дуб, защищавший человека от удара молнии. Словаки и чехи, например, освящали и сушили дубовые ветки, а затем вставляли их в окна или сжигали в очаге, «чтобы Перун в дом не ударил»; возвращаясь домой, ломали по дороге ветки с больших дубов, освящали их и хранили на случай

хлеб в печь, были замечены маленькие изображения змеек (так воспринимались в народе жилки на листовой пластине дуба), из-за чего листья перестали употреблять в дело; после этого села поразила холера, и появление «змеек» на листьях было расценено как предвестие эпидемии (Гринченко 1895/1: 25); см. аналогичное суеверие с Волини: «На дубовому листу нэ можно печи хлебу, бо на нем е така гадюка» (ПА, Щедрогор Волинской обл.). Заметим вместе с тем, что бытовая практика печь хлеб на дубовых или кленовых листьях известна несравненно более широко, нежели запрет это делать.

⁵ К мотиву «черт/Сатана дразнит Бога» см. специально: Петрухин 1999: 344–345; Белова 2004, № 86, 89, 256; мы упоминаем об этом мотиве также в главе «Дерево и народная демонология».

грозы и града (ČL 1895/4: 322; Olejník 1966: 201; NO 1963/5: 259, 268 и др.). Впрочем, такого рода магические практики встречаются, правда редко, и в других славянских регионах.

Исключительные природные свойства дуба (его крепость, размеры, долголетие, мощь) определили первое место дуба⁶ в славянском дендрарии (при всей условности такого рода иерархических построений).

«Первое» дерево. Старые, мощные и самые крупные деревья в той или иной местности часто получали соответствующие «статусные» названия или эпитеты. Так, дуб в окрестностях с. Ранковичи (община Пуцарево, Босния), считавшийся тысячелетним, назывался *carski hrast* [царский дуб] (Franković 1987: 252); в Живецком пов. (Силезия) старейший местный дуб называли *ojciec dębów* [отец дубов] (Orli lot 1925/1: 8); назвали это дерево поляки *gospodarz lasu* [хозяин леса] (Karwicka 1978: 51), а в белорусском Полесье разные крупные деревья называли *царь-дуб* (*Тураўскі сл.* 2: 43).

Высокий статус этого дерева в общей дендроиерархии проявился и в том, что разные виды дубов использовали в самых важных, «годовых», календарных ритуалах. В частности, по большей части именно дубы служили материалом для рождественского полена бадняк — главного обрядового атрибута Рождества — важнейшего праздника балканославянского календаря. В Сочельник, сжигая в печи дубовое полено бадняк, черногорцы говорили: «Дуб је цар дрва, а ватра је један годименат» [Дуб — это царь деревьев, а огонь — это праздник, радость] (СЕЗБ 1934/50: 59, Грбаль, Черногория). Дубовую ветку здесь носили с собой колядники, оставляя ее в очаге перед уходом, а также полазник, который ворошил ею угли в очаге и произносил благопожелания (Ђорђевић 1958: 330, 383; Маринов 1914: 42).

Важнейшей категорией жизнедеятельности этого дерева, эксплицируемой в фольклоре и культовых практиках, считался

⁶ Параллельно мы будем касаться также некоторых других крупных деревьев славянского дендрария, близких дубу по их месту в ботанической (например, дуб и бук принадлежат к одному семейству Буковые / Fagaceae) или фольклорно-мифологической (вяз/берест/ильм) иерархии. Особенно много общих черт обнаруживается у дуба и бука (у юж. и зап. славян, особенно активно в ряде районов Карпат), вяза, сосны (в роли культового на Рус. Севере), тиса и грецкого ореха (у юж. славян).

возраст дуба, поскольку именно старый дуб традиционно получал высокий статус. Дуб как культовое дерево и фольклорный образ — это обычно *старый, starożytny* [древний], *вековой, stuletni* [столетний]; он существует *od początku świata* [с начала мира] и т.д. (Marczewska 2002: 110)⁷, см. в белорусском заговоре: «...стану ў край мора. Вижу я — стоиць дуб, от веку посаджоный, от веку породжоный» (Романов 1891/5, № 150, Витебская губ.).

Дуб соотносится с первыми элементами других символических рядов, прежде всего птиц и змей.

В сказках на дубе обитает царь птиц орел: «Вдруг на реке воды взволновались, на дубах орлы закричали — выезжает чудо-юдо шестиглавое...» («Иван Быкович», Афанасьев 1, № 137; «Морской царь и Василиса Премудрая», Афанасьев 2, № 219, и др.), а также птичий царь Кук⁸; в сказке «Волшебное кольцо» — вещий ворон, помогающий герою (Афанасьев 2, № 191). Предание об орле, некогда жившем на дубе, дало название местечку Орел-городок в Пермском крае (Усольские древности 2004: 35). В болгарских сказках на огромных деревьях (дубе, яворе, буке и вязе) находится гнездо орла с орлятами, которых каждый год съедает змея, живущая в корнях дерева и поднимающаяся наверх, а ее,

⁷ С другой стороны, в ритуальной практике и магии часто фигурирует молодой дуб — вероятно потому, что с ним легче производить определенные действия (например, расщеплять, ломать ветки и т.д.); а кроме того, на молодом дубе как объекте магии заметнее ожидаемые изменения — срастание отверстия или расщепа, рост и т.д.

⁸ «Буў такий вэлікий птах, называўся Кук. Он был царом птиц ўсiх. В подчинении у его была сова — за полица. Вон [Кук] лежал на вэліком дэрэве, на вэліком дубе кубло [было] и пташки ему сами прилетали в рот. А сова была за служаку, загоняла пташек в очередь. Пришлось лэтить туды на зьединение ястребу. Он набраўся и як снаряд удариў Кука [влетел ему в пасть]. А сам скрыўся от всiх пташок. [Птицы не знали, что Кук умер, и следующим] полетиў дятлик. [Увидел мертвого Кука] да замазаў себе задницу кровью [чтобы доказать, что Кук умер]. А пташки не вэрят. Кого ж посылать [следующим]? Посылают зозулю. [Она сказала:] Я пойду, як будэте мои диты глядеть. Вси пташэчки согласились глядiti диты зозулины. Прилетела [к Куку], а он уже весь червями покрыўся. Она ему: ку-ку! Он не отвечае. [Тогда она стала кричать]: по Куку! По Куку! И прилетела сюды и заголосила всим пташкам, шо вин помэр, то она стала ховаца от всiх пташок. Дэнь она не летае, бо бьютъ ее вси пташки» (ПА, Курчица Житомирской обл.). О сюжете в целом см.: Гура (1997: 577–578; Белова, Кабакова 2014: 389). Заметим, что Кук, подобно Соловью-разбойнику, сидит одновременно на нескольких дубах.

в свою очередь, убивает героя (Георгиева 1983: 45–46). В белорусской загадке «Под дубом райским, под крыжом царским два орла орлуют, одно яйцо балуют» (Тура 1997: 610), также сопологающей дуб и орла в одном хронотопе и разгадываемой как крещение, «райский дуб», по-видимому, символизирует церковь, в которой двое орлов-родителей крестят своего ребенка.

С дубами связаны также мифические персонажи, соединяющие в себе черты змея и птицы. В Болгарии самые старые и крупные дубы считались местом, где отдыхал крылатый огненный змей — хозяин и защитник села и его угодий и противник демонов, насылающих или предводительствующих градовыми тучами (таких как хала) (Беновска-Събкова 1995: 132–133). У македонцев аналогичную роль выполняли орлы, жившие на дубах и боровшиеся с ламами (прожорливыми змееподобными чудовищами) (Вражиновски 2006: 128). В русских былинах на дубе (или дубах) находилось гнездо Соловья-разбойника, противника богатырей, устранившего своим свистом: «Засадил дорожку прямоезжую / Соловей вор Рахматович, / У той ли грязи у Смородинской / Сидит-то вор на трех дубах, / На трех дубах да на семи суках, / Не пропустит ни конного, ни пешего...» (Рыбников 1: 349).

Подобно паре дуб ~ орел, дуб связан также со старшими змеями (царями змей). В сказке в дупле дуба прячется *царь Змиулан* (СУС 550, «Царевич и серый волк», Афанасьев 1, № 168). В заговорах от змей у подножия дерева (часто именно дуба) лежит царь/царица змей, и этот образ является одним из наиболее устойчивых в восточнославянских заговорах: «Е у нашэга Бога великее поле, / На том поли — синяя мора, / На синим морэ стояў дуб. / На том дубе залатое крэсло, / Ў том крэсле — *цар и царица, залатая спярыца*, / Ёни пьюць и гуляюць, / Ўсяких гадзюк угаўараюць» (*спарыца* 'пара') (Полесские заговоры 2003, № 667, Гомельская обл.).

Дуб — едва ли не единственное дерево, которое наделено именем собственным, причем как в реальной, так и в фольклорной топонимии. У южных славян дубы часто посвящались святым, см. *Бурђов даб* по имени св. Георгия (Павлович 1929: 208). В разных областях Польши старые дубы получали имена старейших жителей села; в поверьях же дуб, на котором повесили цыган, называли *Cygan*; дуб, возле которого лечили горло и зубы, — *Doktor* (Marczewska 2002: 105). В заговорах дуб называют *Карколист*, *Карпиус*, *Данила*,

Дорофей, Лаврентий, Ракитан и др.⁹, в былинах встречается *дуб Невин* (Добрыня Никитич и Алеша Попович 1974, № 13) и т.д.¹⁰

Дуб связывается со сферой сакрального, оказывает покровительство Св. Семейству и сам находится под покровительством высших сил. В болгарской легенде говорится о том, как дубовая роща спрятала Бога, убежавшего от Чумы (видимо, отголосок эпизода о бегстве Св. Семейства в Египет); в благодарность за это Бог сделал так, чтобы листья с дуба опадали лишь поздней осенью (Шулева 1995: 257, Фракия). Об избранности дуба косвенно свидетельствует апокриф из сборника XVIII в.: когда Иуда якобы хотел повеситься на дубе, то «Божим повелением преклонился дуб и сохранен бысть» (Никифоров 1922: 49). В фольклорном пересказе этого сюжета Господь просит об этом дуб: «Прими, дуб, на себя Иуду-христопродавца», поэтому на дубе якобы и нет греха: он принял Иуду по слову Божию, и оттого у него ветви крепкие и сам он крепкий (Народная проза 1992: 532, Курская губ.). В белорусской легенде дуб символически сопоставляется с Иисусом Христом: Богородица, не зная о воскресении Христа, загадала, глядя на сухой дуб: если он зазеленеет, значит, Христос воскреснет: «Стаить дуб сухой перед вакном. — О, Госпади Миласливый, када етый дуб сухой станить зелин и листья пустить — тады ускряснеть мой сына узлюбленный!.. Тады стаў дуб зелин и пригож, и листья на ем широка. Апосталы паказали Божжий Матири Суса Христа, и ина стала рада, рада [радовалась]» (Добровольский 1: 244, Смоленская губ.).

«Статусное» дерево. Дуб и другие крупные деревья соотносятся с властью и высоким социальным статусом, маркируют их и сами, как мы видели, вписываются в соответствующую иерархию (царь-дуб). В болгарской легенде огромный вяз, проросший и поднявшийся из сожженной во время Тырновской битвы 1393 г. ветви этого дерева, символизирует возрожденное после свержения османского владычества болгарское государство (легенда «Шишманият бряст в Търново», БНПП 1983/7: 35–36). По сведениям В. Маннгардта, в Люхове (район Люнебурга, ганзейского города Нижней Саксонии), где до XVIII в. проживали остатки местных

⁹ Об именах дуба см. специально: Агапкина 2010: 50–51.

¹⁰ Об именах дуба в былинах см.: Бобунова, Хроленко 2006: 33.

славян — древян, стоял высокий и красивый дуб, по преданию, выросший изо рта павшего в битве короля (Mannhardt 1904: 39). Известна легенда о том, что чешская княгиня Людмила посадила дуб в честь рождения внука, будущего чешского правителя и святого Вацлава; этот *svatováclavský dub* якобы простоял несколько веков в окрестностях города Стокова в центральной Чехии (Sobotka 1879: 86). В средневековой Польше существовала как практика сажать дубы в память о важных исторических событиях (реальных и полуполюгендарных), так и обыкновение «привязывать» к этим событиям элементы местного ландшафта, прежде всего дубы¹¹. В окрестностях села Барткув (Келецкий пов.), например, имели хождение предания о том, что под стоявшим здесь дубом был захоронен Ян III Собески, польский король и полководец, одержавший в конце XVII в. победу над турками, в результате которой была снята осада Вены. Рассказывали, что, возвращаясь после битвы, Собески умер, но приказал вложить под кору этого дуба турецкую саблю и бутылку вина, которые до сих пор там и находятся (Fischer 2016: 130). В Верхней Силезии дубы сажали около усадеб богатых и знатных хозяев, обозначая тем самым их более высокое по сравнению с соседями положение (Kagwicka 1978: 58). На Брянщине дубовым накатом на гробе и дубовым крестом обозначали могилу богатого человека: «У нас багатаи делали накат — чюрки дубоваи над грабом стелють, гаварять: “Пахаранили с накатам”. Крест ставили. Шяс ставють жалезный крест, а раньша дубовай ставили...» (ПА, Доброводье Севского р-на). В польском языке *wieniec dębowy* являлся синонимом лаврового венка и символом славы (Marczewska 2002: 132), отражая древнюю традицию чествования такими венками победителей и героев. В Шумадии на Троицу венки из дубовых листьев и веточек пастухи надевали коровам, принадлежавшим богатым хозяевам, за что получали вознаграждение (Rača 1989: 204). Соответствующее значение дуба обнаруживается также в фольклорных и мифологических контекстах: по польскому преданию из Опочиньского пов., лесной великан *leśny król* обитает в яме под гигантским *siedmiodębem* [семидубом?], охраняемый стаей волков (Seweryn 1956: 544).

¹¹ «...Предание, опираясь на определенную повествовательную структуру, успешно адаптирует отдельные “впечатления” национальной истории... к самодовлеющей локальной мифологии ландшафта и социума», — отмечают по этому поводу А.А. Панченко и С.А. Штырков (Панченко, Штырков 2001: 203).

«**Лучшее**» дерево. «Статусность» дуба понимается обычно как отчуждаемое качество, и потому введение в фольклорный контекст предметов из дуба повышает общую оценку и значимость описываемой ситуации: «Милый по двору гуляет, / Воротечки отпирает, / За праву руку берет, / Во высок терем ведет, / За *дубовый стол* сажает, / А пшеничный пирог ставит...» (Копаневич 1912: 88); «На базар девка ходила, / Новы ведерцы взяла... / Да перевила, навила... / Перевесло шелково, / *Коромысло дубово...*» (РЭФ 1995: 119); «Еще есть в чистом поле печь медная, накладка *дров дубовых*, как от тех дров дубовых сколь жарко разгоряится, и так бы разгорялась раба Б(ожия) N по мне, рабу Б(ожю) N.» (Там же: 347, заговор на любовь). Предметы, называемые «дубовыми», попадают в один ряд с другими, также первыми, лучшими в своем классе, — в приведенных примерах помимо дубового стола, коромысла и дров это еще *высокий терем, пшеничный пирог, новые ведерца, шелковое перевесло, медная печь. Дубовый*, таким образом, оказывается постоянным эпитетом, придающим практически любому предмету значение 'лучший, идеальный'¹² (ср. преимущественно в эпосе *белодубый, белодубовый* — стол и другие предметы интерьера; Бобунова, Хроленко 2006: 31). Аналогичную картину мы наблюдаем в фольклорной традиции украинских Карпат, где появление предметов из тиса (вроде *тисового стола*) указывает на статусность персонажей и ситуаций (см. ниже в главе «Тис»).

Хотя Т. Карвицка утверждала, что ей почти не встречались представления о дубе как о дереве добром или охраняющем человека (Karwicka 1978: 61–62), тем не менее нельзя не заметить, что дуб сопряжен с позитивными коннотациями и ассоциациями (о том же упоминается в: Moszyński 1967: 528). В частности, в песенном фольклоре появление предметов из дуба свидетельствует о расположенности и душевной привязанности: «Кольшися, колысочко из дуба, из дуба, / Най ся в тобі приколыше дітиниця люба» (Демян 1927а: 219, колыбельная, украинские Карпаты). В польских сказках дуб выступает в роли своего рода партнера и чудесного помощника сказочного героя, разговаривает с ним, дает ему советы, дарит чудесные предметы (Marczewska 2002: 121), в частности, стряхивает золотые желуди дураку с добрым сердцем или вырастает на могилах добрых людей

¹² В.В. Пазынин считает, что эпитет *дубовый* по отношению к крупным артефактам имеет значение, близкое к 'добротный' (Пазынин 2005: 15).

(Grajnert 1863/8, № 224). Также дуб выступает в качестве опекуна слабых и обездоленных, ср. польскую сказку «Korciuszek»: девушка-сирота нашла череп коня, оплакала и похоронила его; из желудя, оказавшегося в глазнице черепа, через некоторое время вырос дуб с золотыми листьями и желудями; в нем, когда он раскрывался по ее просьбе, она находила укрытие (ATU 511).

В фольклоре семейного круга (песнях родин и крестин, свадебных, похоронных причитаниях) дом человека, который является объектом соответствующих ритуалов перехода (родителей и новорожденного, жениха и невесты, оплакиваемого умершего), описывается так, чтобы подчеркнуть высокий статус человека, его достоинства, исключительность, и в этих описаниях дубу отводится немаловажная роль. В родинной поэзии дом, в котором появился на свет ребенок, огораживается дубовым забором: «Ой чий то город негороджани... / То батькув город негороджани. / Поб'ємо куле всьо дубовоє, / Посередини всьо золотое» (Пісні з родин 2013: 160, Подлясье). В свадебном фольклоре дубовыми могут быть любые деревянные детали постройки и внутреннего убранства свадебного дома — полы, двери, верей, столбы, столы: «Сегодня и по сегодняшнему позднему вечеру. / Стоят чужи-млады ясны соколы / За родительскими за белыми столами дубовыми, / Выкликают меня, невольну-косату голубушку, / Ко белым столам, ко дубовым» (К. 1911: 3); «Прывезлі мяне, маладзіцу, ў дубовую святліцу» (дом жениха) (Палескае вяселле 1984, № 691). Как отмечают авторы «Этнолингвистического словаря свадебной терминологии Северного Прикамья», «в свадебных песнях дуб символизирует исключительность обрядовых атрибутов и персонажей. Определение *дубовый* активно используется как идеализирующий эпитет в описании свадебного интерьера» (Подюков и др. 2004: 226), попадая в один ряд с другими эпитетами, идеализирующими и возвеличивающими свадьбу и ее участников, см. также в пермском приговоре дружки: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, стоит наш князь новобрачный, ясный сокол, за столами *дубовыми*, за скатерками *шелковыми*, за яствами *медяными*, за питьями *сахарными*, со княжной молодой» (Юрлинский край 2003: 69).

В похоронных причитаниях «дубовыми» оказываются не только предметы, прямо связываемые с умершим во время похоронного обряда, в частности стол, на который его кладут в «этом» мире: «Да вы возьмите, подруженьки, / Да моево родимова-то батюшка, / Понесем мы ево во светлую свитлицу, / Да во столовую горенку, / Посадим

мы батюшка / Да за *столы-ти дубовые*, / За обеды-ти хорошие, / За чай-ти за сладкие» (Югай 2011: 18, Вологодская обл.), но также и гроб как его будущее жилище в «том» мире: «Дак росшиби, туча громная, / Дак у родимово батюшка / Да ты *гробницу дубовую...*» (Там же: 72).

Эти причитания, в которых дуб выполняет роль первого, статусного дерева, записанные в Вологодской обл., примечательны еще и тем, что самих дубов, как и изделий из него, здесь, на Русском Севере, как мы уже упоминали, в настоящее время довольно мало¹³. А.Ф. Гильфердинг заметил по этому поводу: «...Нужно побывать на нашем Севере, чтобы вполне понять, как велика твердость предания, обнаруживаемая в народе его былинами. Мы, жители северных широт, не находим ничего особенно необычного в природе, изображаемой нашим богатырским эпосом, в этих “сырых дубах”, в этой “ковыль-траве”, в этом “раздолье чистом поле”, которые составляют обстановку каждой сцены в наших былинах... Сохранение этой обстановки приднепровской природы в былинах Заонежья есть... чудо народной памяти...» (Гильфердинг 1949/1: 54).

Дуб как ботанический объект обладает целым рядом свойств, которые, будучи спроецированы в область традиционной культуры, приобретают символический смысл и формируют его фольклорные коннотации.

Наличие у дуба плодов (употребляемых в пищу и на корм) сближает его с плодовыми деревьями и тем самым добавляет к его семантике значение «**плодовый**». Так, македонцы на восходе Юрьева дня отсекали ветки дуба, приносили их домой и помещали на воротах и над загонами для скотины, полагая, что «дабово, зашто оно ражда жир, за да е рода годината» [поскольку дубы «рождают» желуди, пусть и год «родит»] (Вражиновски 2006: 128).

Благодаря значению ‘плодовое дерево’ традиция помещает дуб в те же ритуальные и образно-поэтические контексты, что и плодовые деревья, взаимозаменяя или сочетая их, в том числе в составе некоторых обрядов. В Болгарии «сурвакары», обходящие дома под Новый год, использовали в качестве посоха толстые и крепкие ветви дуба или плодовых деревьев (Пирински край 1980: 427); из дуба и плодовых деревьев делали и сами «сурвачки» — ветки для хлестания,

¹³ Напомним, что Вологодская область находится на северной границе ареала распространения дуба.

с которыми «сурвакары» обходили дома (Йорданова 1968: 268); магические действия против бесплодия совершались обычно под плодовыми деревьями, но иногда и около дуба (у вост. и юж. славян). Белорусы Гродненщины делали дежу для замешивания теста дубовой, а если ее делали из другого дерева, то добавляли хотя бы три дубовые клепки, чтобы в деже была хорошая мана (прибыток) (Federowski 1897/1, № 2268). В Полесье, вводя скотину во двор, тайком приносили туда ветки дуба или вяза, чтобы «велась» скотина: «Принесе хозяйн с дуба-елима¹⁴ галинку пуд пухвайкою, шчоб ниhto того не бачиў, та й ў хлиў затыкаюць, помогае, шчоб скотина велася» (ПА, Стодolicи Гомельской обл.). (См. также в главе «Плодовые деревья».)

Физические свойства дерева (мощь, крепость, размеры) и грамм. род самого названия — дуб — характеризует его как **мужское дерево**¹⁵. Ассоциация дуб ~ мужчина, парень широко представлена в славянской диалектной лексике, см. рус. карел. *дубля* ‘молодые парни’ (СГК 2: 8); бел. туров. *дубец* ‘высокий, тонкий парень’ (Тураўскі сл. 2: 44), а также в поговорках и обрядовой речи, см. рус. нижегород. *С дубу — кора* «Оборот речи, который употребляется как приказ мужа жене раздеть его. “Вот он приходит из какой-нибудь веселой беседы с чувством своего главенства и власти над женой, бросает шапку, протягивает свой грязный сапог и говорит: С дубу — кора! Жена уже знает и принимается раздевать его”» (СРНГ 8: 232). В Прикарпатье во время свадьбы невеста говорила жениху: «Гой, дубе мой... Як Бог над нами, так я над вами!», рассчитывая тем самым получить власть над мужем (Свѣтлик 1929: 146). (О поло-родовой идентификации деревьев см. также ниже, в главе «Дерево и человек»)

В семейном фольклоре дуб обычно символизирует отца, а уменьшительные формы типа «дубочек» чаще указывают на молодого мужчину, парня, мальчика — сына, брата, жениха: «Та вийду я на вулицю, / Там стоять же та дубочки, / Я думаю, що мої браточки» (Голосіння 2012: № 624, Сумская обл., причитание по братьям).

Преобразование мужчины в дуб — общее место широкого круга славянских преданий и сказок. В некоторых вариантах

¹⁴ См. *ельм*, *илем* как названия рода *Ulmus* — вяз.

¹⁵ О мужской символике дуба в славянской народной поэзии см. подробнее: Sobotka 1879: 70–75; Rokossowska 1889: 187; Пазынин 2005 и др.

сюжета о чудесном супруге (типа «Муж-уж», СУС 425М) речь идет о том, как после смерти мужа (ужа, змея) жена в наказание превратила своего сына (выдавшего местонахождение мужа-ужа и тем самым обрекшего того на гибель) — в дуб¹⁶. В западноукраинском предании о кладе рассказывается о казаках, которые везли много золота, чтобы выкупить из неволи своих товарищей. Ночью двое сговорились убить третьего, чтобы завладеть золотом, но он проснулся, отказался делить золото и сказал им: «Як вам золото віддати, то краще серед поля мені дубом стати» [Чем вам золото отдать, лучше мне посреди поля дубом встать], после чего перед казаками появился дуб, который корнями своими загонял золото все глубже в землю. Со страху они попадали наземь мертвыми. После этого многие пытались достать клад, но «хто під дубом золото діставав, той невдовзі помирав» (МіФ 2009/1: 100, Хмельницькая обл.).

Благодаря качеству древесины, а также способности дерева жить сотни лет дуб считается **крепким (твердым)**, поэтому из дуба, если это было возможно, делали, например, балку, поддерживающую потолок, и другие части дома, требующие особой прочностью. Дубовыми были обычно и оброчные кресты. Свойствами древесины дуба, и в частности его устойчивостью к влаге, обычно объясняют широкое применение дуба и в похоронной обрядности — для изготовления колоды, гроба, намогильного креста, см. в солдатской песне: «Оженила меня пуля быстрая, обвенчала меня сабля острая. / Все невеста моя — гробовая доска. / Все де теща моя — мать сырая земля. / Все де тестюшко мой — крест дубовый стоит» (Юрлинский край 2003: 293). Болгары из крепкого и прочного дерева (*здраво дръво*), обычно из дуба, делали гроб (Ловешки край 1999: 415), который свидетельствовал о высоком статусе умершего и/или его богатстве. Выдолбленные колоды с костяками скелетов времен XVII–XVIII вв. находили и в Москве; в более же позднее время такие колоды либо сохранялись в архаичных традициях староверов, либо их заменяли более дешевыми материалами (Анучин 1890: 98).

У белорусов часто именно из дуба делали колоды, помещаемые на могилах. Колоду клали вдоль могилы, а по форме она

¹⁶ Странджа 1996: 223; Federowski 1897/1: 178–180, № 599; о сюжете см. подробнее: Белова, Кабакова 2014, коммент. к № 238.

или напоминала ладью — один конец ее был приподнят, а на другом был прикреплен маленький крест, вырезанный из того же дерева (см.: ПЭС: 253), или была похожа на дом (Свительская 1995: 191 и далее). Колоды могли помещать и вертикально: «Колоды — круглые, як вульй на пчэлы, груба. Выкопають яму и ставлять колоду; щоб долго лэжала, трэба дуб з луга билия воды. На вэрх ставылы. Колоду кладуть в ногах, щоб всяк молывся, як вставав» (ПА, Забужье Волынской обл.). Связь дуба с похоронной обрядностью стала одной из причин развития фольклорных метафор смерти, основанных на образе дуба, см.: «Дуба озьмуть, одрэжуть як ящик. Токо з дуба. Очэшуть, вырэжуть хрэстика. Говорять: “Поклаў колоду уже на могилу”. Е приказка: “Як гуляла, то гуляла, то гуляла вельми, зачинала миленького дубовыми дверьми”» (ПА, Радчицк Брестской обл.).

Коннотация «крепкий», по-видимому, сыграла свою роль в формировании охранительной символики дуба, который, как и другие крупные деревья, выполнял функцию преграды или символического стража, стоявшего на границе культурного пространства и личных владений и охранявшего их (см. об этом: Marczevska 2002: 114). Болгары сажали на границах двора вяз, полагая, что это предохранит двор от зла и болезней, а сам дом никогда не опустеет (Маринов 1981/1: 86), и даже считали само это дерево хозяином, который оберегает село от врагов, воров и болезней (Родопи 1994: 25). Иногда в качестве препятствия использовалась колода (приклад), которую, подобно осиновому колу, помещали на могилу, когда покойник (бывший при жизни колдуном) после смерти «ходил» и беспокоил домашних. Рассказывая о таком случае, информантка из волынского села Щедрогор сообщила, что после бедствий, причиненных «ходячим» колдуном, мужчины «пошли на могилки, и накотили дуба, накотили поперьок могилы, коля крыжа», и с тех пор колдун не досаждал им (ПА, Волынская обл.). Болгары Кюстендилского края из того же дуба, от которого отрубали толстую ветвь для полазника, делали колья для забора, которым ограждали поле от «бродниц» — ведьм, отбирающих летом урожай (Маринов 1914: 272).

Физическая крепость и мощь дуба средствами хозяйственной магии проецировались на другие объекты (скотину, культурные растения, хозяйственные инструменты и утварь), в силу чего признак «дубовый» развивал ряд ассоциированных значений, как прямых, так и символических. Поляки вешали на рога коровам дубовые венки, чтобы коровы были сильными и чтобы рога

у них не ломались, когда те станут бодаться (Karczmarzewski 1972: 91, Ниски пов.). В Закарпатье на посадки капусты клали ветки дуба, «щерб твёрда була, як дуб» (КА, Новоселица Закарпатской обл.); то же у поляков (Kotula 1989: 107).

Коннотация 'крепкий' могла из сферы ботанической экстраполироваться на человеческую жизнь. Как заметил В.В. Пазынин, эта коннотация «демонстрирует ассоциативный переход от растительного мира к социальной сфере и мотивирует ряд семантически родственных переносных значений... *Крепкий* и *дубовый* выступают как синонимы. В одном из вологодских свадебных причитаний вместо обычных *крепких (за)порок* находим *дубовые*» (Пазынин 2005: 14).

Коннотация «крепкий» реализуется также в былинах исторической эпохи князя Владимира, где раскалывание богатырем дуба, славящегося своей крепостью, плотной и тяжелой древесиной, демонстрирует силу эпического героя: «Он назад Добрынюшка воротился, / Приезжал Добрыня ко сыру дубу. / Толщиною дуб да был шести сажон: / Он ударил своей палицей булатнею, / А росшиб ведь сырой дуб по ластиньям...» (Добрыня Никитич и Алеша Попович 1974, № 32), а также устрашает его врагов: «Он (Илья Миромец) намётывал стрелу каленую, / Он ударил да в сырой дуб, — / Уш тут рассыпалса сырой дуб / На мелко черенёе ножовое. / Уш тут млады станишники ужахнулись...» (Григорьев 2002/1/2, № 141).

Следующая фольклорная коннотация дуба, прилагаемая прежде всего к мужчинам и развивающая предыдущую, — **сильный**, иногда трудно отличимая от «крепкий», ср. традиционные сравнения типа пол. *silny / krzepki / jak dąb*, серб. *jak kao hrast* и др. (Wysoczański 2006: 117).

В Величском пов. (Малопольша) детей, ослабевших от «сухот» (рахита), купали в отваре коры, взятой с семи или девяти дубов, но только с так наз. самцов, т.е. дубов вида *Quercus robur*, которые давали желуди (Fischer 2016: 132). На Гомельщине такого больного или недоношенного ребенка носили к «дубу елиму» (видимо, к вязу), у которого просили силы для ребенка. Приведем выразительное описание, раскрывающее смысл этой процедуры: «Его (больного ребенка) бэруць и нясуць пуд етый дуб, на котором лист зиме, дуб елим, да ужэ пуд тым дубом его шэпчуць... “Дубе ельму, я нэ прышла к тоби гуляци, прышла помошчи шукаци. Бэри там Иваноўу чы Стяпаноўу красоту, а ему дай свою моцоту (бел. *моц*

‘крепость, сила’). То ти яго красотою красуйся, а ўун твоей моцотой буде моцоваця¹⁷», — и тры раза на дуба або дэв’яць раз плюй» (ПА, Стодоличы Лельчицкаго р-на). Выпекая хлеб на больших дубовых листьях, поляки объясняли эту практику тем, что съевший такой хлеб человек приобретет силу дуба (Fischer 1937: 66–67).

Отношение к огромным, старым деревьям как к объектам, которые словно принадлежат мифическому (или языческому) прошлому, в частности эпохе великанов-богатырей, в виде отголосков сохранилось в фольклорной традиции, и прежде всего в сказках. Дуб ассоциируется здесь с нечеловеческой силой: царевич, чудесным образом превратившийся в могучего богатыря, вырывает дуб с корнями и разметывает им себе дорогу в дремучем лесу («Незнайко», Афанасьев 2, № 296); великан сторожит границу тридцатого царства, вооруженный вырванным из земли с корнями дубом (СУС 551, Афанасьев 1, № 173 «Молодильные яблоки»); такой же силой обладает и богатырь *Колисаний дуб*, выструганный из куска дубовой древесины (Шухевич 1908/5: 90–93, гуцульская сказка). Не менее выразительны сюжеты, в которых дуб выступает не столько как элемент растительного мира, сколько как объект природного ландшафта. Так, вырывание столетних дубов или выравнивание их по высоте — это занятие, которому предаются мифические герои-богатыри Вертодуб или Дубыня, обладающие сверхъестественной силой («Ведьма и Солнцева сестра», Афанасьев 1, № 93; «Усыня, Горыня и Дубыня — богатыри», Афанасьев 1, № 141). К мифическим богатырям близок и персонаж русских преданий Степан Разин — не столько человек, сколько мифический герой и колдун. По сибирскому преданию, Разин явился к скупцу, как тому казалось, надежно спрятавшему свои сокровища под дубом: «...Разин подпер плечом дуб, крикнул и повалил дуб на землю вместе с вырванными корнями», под которыми и обнаружилась кубышка с монетами (Неклюдов 2016: 61). Выдергиванием вековых дубов, а также «боронованием» земли корнями дуба, отчего на ней вместо дорог образуются рвы, в белорусской сказке занят черт, расчищающий лес по приказу полешука (Сержпутоўскі 1926: 172, № 75, «Чортаво балото»; 174, № 76, «Палешук и чорт»), ср. тот же мотив в украинском заговоре, читаемом, «як чорт есть в чоловици»: «...тільки в лис тибі ступаты и дубыну вывертаты» (Боцяновский 1895: 502).

¹⁷ бел. *моцовацяца* ‘укрепляться’ (Носович 1870/1: 292).

Еще одно значение в рамках концепта «дуб» — «**здоровый (крепкий)**», которое относится прежде всего к физическому состоянию человека. Оно активно разрабатывается на языковом уровне — в паремиях и устойчивых выражениях, см. рус. «За один раз дуба не свалишь» (пословица), бел. *будзь здароў як дуб, жадаю вам долі, шчасця, здароўля, як у зялёнага дуба* (благопожелания) (Гура 2012: 601), пол. *bądź zdrow jak dąb, mocny/silny jak dąb* (Nowakowska 2005: 185–186), укр. *прездоровий, як дубовий пенюк, крпкий, як дуб* (формулы сравнения) (Дикарев 1903: 7), ср. также пол. *stoi jak dąb* «стоит, как дуб» (Wysoczański 2006: 117).

Продолжением и развитием коннотации 'крепкий' (вкпе со способностью дуба стоять десятки и сотни лет), также в ее приложении к быту и человеческой жизни, является значение «**долговечный**», которое, в свою очередь, соотносится с отмеченным выше представлением о дубе как дереве старом, вековом. Это значение проявлялось в разных обрядовых контекстах и проецировалось не только на человеческую жизнь, но и на жизнь вещей, сделанных из дубовой древесины. У болгар в Кюстендилско утром в Новый год хозяин обходил свое имение с дубовыми ветками в руках и втыкал по ветке в каждую постройку, произнося при этом: «Да сте здрави и дълговечни като дабо» [Будьте крепки и долговечны, как дуб] (СБНУ 1935/40: 187). На западе Белоруссии, вопреки общераспространенному запрету сажать дубы у домов, иногда тем не менее это делали — «коб старыки долго жылы» (ПА, Николаево Брестской обл.). Белорусы полагали, что тот, кто спит на дубовых досках, будет здоровым и «долговечным», как дуб (Сержпуютёіскі 1930/2009, № 300, Слуцкий у.). В польских снотолкованиях видеть во сне дуб означало долгую жизнь (Świętek 1893: 521). В окр. Тырново, если у матери умирали дети, через месяц после рождения очередного ребенка его несли к старому дубу, где совершали стандартный ритуал: просверливали дырочки на высоте роста ребенка, в которые вкладывали его состриженные волосы, а образовавшиеся отверстия забивали тремя клинышками из кизила и боярышника (ср. значение кизила как дерева здоровья и крепости) — в надежде, что ребенок перерастет заключенную в эти отверстия болезнь; при этом подчеркивалось, что выбранный дуб должен быть непременно старым, «да устарее детето» [чтобы ребенок состарился] (Гинчов 1892: 148). В Полесье при закладке дома первый венец делали дубовым и вешали на него венок из дубовых веток и зелени, чтобы дом долго стоял

(ПА, Грабовка Гомельской обл.). Долговечностью древесины дуба объясняли использование его в качестве намогильной колоды: «Така тэсана колода из дуба, бо ён доўжэй лежыць. Дубаря врэзав, кажуць. А крэстик ставляць в головах» (ПА, Велута Брестской обл.).

Дуб в традиционных приемах профилактики и лечения болезней. Дуб активно «эксплуатируется» ритуалами, которые приурочены к началу жизни человека. На Черниговщине женщины во время крестин купали ребенка, после чего повитуха выливала воду на дубовый кол, чтобы дитя «здоровее росло, як колок дубовий» (Пісні з родин 2013: 106), см. приговор, произносимый в такой же ситуации: «Рости здоровий та кріпкий, як дуб, гнучий, як лоза, бистрий, як вода» (Зорі 1991: 186, Подолия).

Применение дуба в инициальных ритуалах начала года преследовало цель распространить крепость дерева не только на людей, но и на все окружающее человека культурное пространство. Македонцы, считая, что «дубицата најздрава» [дуб самый крепкий], украшали ветками дуба хозяйственные постройки, а также оставляли его в колодце, чтобы вода в колодце была «здрава» (Вражиновски 2006: 130). Обходники в окрестностях Кракова разносили под Новый год по домам «подлазнички» — дубовые ветки от так называемого глухого дуба, который не сбрасывает на зиму сухих листьев, — это делалось для того, «чтобы люди были такими же сильными, как этот листочек, который хоть и высох, но с ветки не осыпался» (Karwicka 1978: 59).

Как свидетельствуют данные из разных славянских регионов, широко практикуемой процедурой было хождение к дубу за здоровьем, хотя этот ритуал и не был оформлен ни структурно, ни терминологически. Одним из самых ранних подтверждений тому является фрагмент из болгарского списка Жития преподобного Феодосия Тырновского — православного святого, известного деятеля болгарской церкви XIV в. (житие было опубликовано О. Бодянским по поздней переводной рукописи, вероятно, конца XVIII в.). В житии речь идет о борьбе преподобного Феодосия с ересями в Болгарии. Сообщается, как некий монах по имени Феодорит, пришедший из Константинополя в Тырново, прельщал многих своим «чародеянием и волхованием», и в частности «покланати бо са по҃чхѧ д҃бѧ н҃коем҃, и ѿ нег҃ исцѣленіе пріимати» [поучали поклоняться некоему дубу и от него исцеление принимать] (Житие Феодосия 1860: ̅).

Материалы более позднего времени существенно расширяют представление о подобных ритуалах. Значительная их часть посвящена исцелению детей, в частности от плача и крика. Жители Скопской Црной Горы в Македонии верили, что старые одиноко растущие дубы («дубице») полезны для детей, ослабевших от сильного плача, которых трижды обносили или обводили вокруг такого дерева (Трифуноски 1975: 133). На Украине при «криксах» детей тоже носили к дубу: «Я сына годовала, а вин малэньки быў плохэй, вин вэльми крычэл, то тут жэншына была, то позовэм ту жэншыну, и вона бэрэ того хлопца и до дуба гэтого нэсэ... — рассказывали в Полесье. — То бывало, вона нэсэ ёго до гэтого дуба да й ходить кругом гэтого дуба, шось вона прымоўляе, мае быть, и крохэ поспокойнэ на яких пару дэнь, то мабуць вона якую-нібудзь прымоўку знала до того дуба» (ПА, Нобель Ровенской обл.).

Ритуальное хождение вокруг дуба совершалось при многих болезнях. Украинцы Житомирщины, чтобы избавиться от куриной слепоты, трижды обходили глухой дуб и, сотворив обычную молитву, произносили: «Шоб менэ та сліпота тоді напала, як всенькі лист звидці оборву» (Rokossowska 1889: 187). Поляки, жившие в XIX в. в окрестностях Кельц, при зубной боли (а также любой другой болезни) шли к местной святыне — дубу, называемому *Doktor*, читали там молитву и обходили его трижды, приговаривая: «Powiedz ze mi, powiedz, mój kochany dębie, jakim sposobem leśyc zębu w mojej gębie» [Скажи же мне, скажи, мой любимый дуб, как мне лечить мои зубы] (Siarkowski 1879: 57). На Гродненщине информантка рассказывала: «Я подойду к дубу, наклонюсь, обниму его и попрошу: “Дубок, твае рукі мацненькія, падкрапі маё здароўе”. И это мне всегда помогает!» (Замовы 2009, № 2262).

А вот как проходил записанный на Гомельщине в 1980-е гг. обряд самолечения у местного дуба: «Царь-дуб е тут, чатыре человеки обнять (могут). Одна бабка была больная желтухой. Взяла вона за пазуху яйцо и дручку (така палочка тоненька) да и пошла раненько на начки [на ночь], только не говорила ни с кем, к дубу. Поставила дручку и положила яйцо и говорит: “Вот тоби, дуб, конь и дуга, я уж тебе не слуга”. А потом и говорит: “Хватить я болела, выздоровила”. Дуб тот тридцать лет назад огородили, потому как очень уж замечательный» (ПА, Малые Автюки). Этот ритуал может быть истолкован по крайней мере двояко. С одной стороны, в нем просматривается тактика переноса болезни на дерево (в свою очередь искупаемого

жертвой), которую больной оставляет под дубом. С другой же стороны, произносимая пациенткой формула «Вот тебе, дуб, конь и дуга, я уж тебе не слуга» (имеющая параллель в пословице «Вот тебе хомут и дуга, а я тебе не слуга» — Пословицы Даля 1997: 108) содержит мотив «разрыва» человека с дубом, точнее, разрыва отношений типа «слуга-хозяин», так, как будто дуб «владеет» здоровьем человека, а человек разрывает эту связь и тем самым прерывает свою болезнь (см. заключительные слова «Хватить, я болела, выздоровила»).

Впрочем, в произносимых во время лечебной процедуры магических формулах дуб мог и не упоминаться — важно было лишь то, что лечебный ритуал исполняли около этого дерева. В Македонии (область Кратово) при отеке селезенки знахарь перед восходом солнца и натошак отправлялся вместе с пациентом к дубу, где, встав лицом к дереву, совершал магические действия (самые разные, например, размахивал ножом, изображая, будто он отсекает болезни голову, извлекает ее глаза, отрезает нос) и читал заговоры (Simić 1964: 313). Хождение к такому дубу безотносительно к специфике недуга подчеркивается в имеющихся свидетельствах: «...ў Тадуліна дуб вялікі рос. Дужа бальшы рос. К таму дубу хадзілі, ну, Богу маліліся... Што плоха — тады к гэтаму дубу. Можа і зараз ён расце» (Проза Падзвіння 2011, № 596, Витебский р-н и обл.). В Словении (регион Крас, село Гропада) до последнего времени фиксировались рассказы о местной достопримечательности — огромном дубе, пребывание под которым считалось целебным, дарующим силы и здоровье, поэтому под ним принято было останавливаться на отдых в пути, сидеть под ним, прислонясь головой к стволу, и т.д.; делали это чаще всего во время перегона скота (для чего поблизости был устроен специальный загон) и в других случаях (Šmitek 2012: 37–38).

Находясь под дубом, человек мог не только избавиться от болезни, но также обрести сверхспособности и знания. В Черногории у племени кучи был записан рассказ о девушке, которой еще смолоду ведьмы предсказали, что она погубит кого-нибудь из своих близких. Стремясь избежать такой участи, она публично призналась в том, что ей было предсказано, и благодаря исповеди освободилась от своих зловредных способностей, превратившись в обычного человека, однако после этого три года тяжело болела. Чтобы вылечиться, девушка отправилась в черногорский монастырь Челия Пиперска; там она легла спать под дубом, где ей

приснилось, как к ней подошел человек, который показал ей травы для лечения скота. Проснувшись она уже здоровой, увидела пасущуюся неподалеку большую скотину, вылечила ее травами и стала впоследствии целительницей скота (Дучић 1931: 295).

В 2003 г. на Русском северо-западе (с. Менюша Шимского р-на Новгородской обл.) в качестве эсхатологического нарратива был записан своего рода комментарий к одному фрагменту Апокалипсиса, в котором речь идет о древе жизни, приносящем плоды каждый месяц. Напомним этот фрагмент: «И показа ми чисту реку воды животныя, светлу яко кристалл, исходящу от престола Божия и агнча. Посреде стогны его и по обаполы реки древо животное, еже творит плодов дванадешате, на кийждо месяц воздая плод свой: и листвие древа во исцеление языком» (Откр 22: 1–2). В современном устном переложении этого пророчества описывается, как те люди, кто «останется жив» по прошествии последних времен, будут получать исцеление у дуба: «...вот после будет большой дуб. Дуб на двенадцать метров ширины. И к этому дубу будут все ходить <...> Все будут ходить исцелятцы» (Панченко 2012: 389; комментарий: Там же: 407). Этот современный нарратив — при всей его краткости — удивительным образом напоминает рассмотренные выше описания магических процедур вблизи дубов, а кроме того, воспринимается не как переложение «чужого» текста, а скорее как рассказ информантки о знакомой или во всяком случае понятной ей ритуальной практике.

В этих свидетельствах дуб и место вокруг него предстают как своего рода локус силы, где больной может обрести здоровье. Сербы Заечара акцентировали внимание на том, что болезнь надо переносить именно на дуб, поскольку дуб излечит любой недуг, а грех осквернения болезнью святого дерева позже можно и отмолить, зажигая под ним свечи и принося дубу деньги в качестве жертвы (Живковић, Ромелић 1997: 291). Впрочем, иногда традиция не останавливается на этом и, например в сказке, в соответствии с ее логикой чудесного, приписывает дубу способность возвращать жизнь. В польской сказке «Дубовый лист оживляет повешенного солдата и убитую принцессу» мертвых воскрешают при помощи листьев дуба, приложенных ко лбу и груди убитого человека (Kolberg 19: 229–230, р-н Кельц).

Помимо «хождения к дубу» с этим деревом связано еще несколько традиционных приемов лечения.

У восточных и западных славян широкое распространение получила практика протаскивать больного через расщеп в стволе дуба (обычно молодого), а также вяза, другого крупного дерева или дерева, расколотого ударом молнии, реже — через дупло, под большим корнем и даже через ветви дуба. Особенно часто сквозь дуб пронимали детей, страдающих рахитом («сухотами»), бессонницей, грыжей, слабых, больных эпилепсией, лихорадкой и др. Стоя по обе стороны от дерева (дуба, вяза), родители иногда вместе со знахаркой трижды передавали друг другу ребенка через отверстие; при этом на дереве оставляли рубашечку ребенка или нитки из его одежды; взрослые делали это самостоятельно. По окончании процедуры клин, вставленный в расщеп, вынимали и деревце связывали, надеясь, что оно срастется, что предвещало бы выздоровление больного¹⁸. На Кубани, если дети страдали от чирьев, поступали следующим образом. Срубали молодой дуб, конец его раскалывали, вбивали клин между половинками и раздвигали; в образовавшееся отверстие трижды протаскивали больного ребенка, затем одевали его в новую рубашку, а старую и снятую с больного вешали рядом на куст вместе с нательным крестом, говоря: «Дуб-дубок, дубочек, крепок ты и силен, не коряв, не “чирен” (!), ты расщепляйся, не сгинайся, а хвороба-чирьи тут оставайся». Верили, что болезнь перейдет на того, кто возьмет оставленные вещи или даже просто дотронется до них (Розенберг 1901, № 218), см. о пронимании в заговоре: «Хлеб сквозь дуб проймаю, от шалу отгоняю» (Попов 1903, № 119, Смоленская губ.; при укусе бешеной собаки). В Бохнявском пов. (Малопольша) ребенка, страдающего от грыжи, протягивали с молитвой через дубок, после чего вставляли в расщеп клин: считалось, что если ребенок после этого заснет, то выздоровеет, и наоборот (Fisher 2016: 131).

У сербов в Лесковацком крае через расщелину или дупло в стволе старого дуба пролезали в Юрьев день девушки — в надежде, что, когда они выйдут замуж, будут иметь детей (Ђорђевић 1958: 383), а в Македонии (Велес) бесплодные женщины — чтобы забеременеть (Чајкановић 1985: 243). Эти примеры напоминают о параллелизме ряда продуцирующих ритуалов, использующих как плодовые деревья, так и дуб. У болгар в Юрьев день все жители области

¹⁸ Гринченко 1895/1: 25; Biegeleisen 1929a: 469; Paluch 1984: 59; Václavík 1959: 135; СБНУ 1889/1: 83.

Чеч профилактически пролезали под корнями другого крупного дерева — вяза (Родопи 1994: 26).

В балканославянских традициях популярным способом лечения многих детских (и не только) болезней, а также способом прекращения детской смертности в семье был обычай *з а к л а д ы в а т ь в с т в о л д у б а* отрезанные волосы и ногти больного ребенка или нитку, которой его перед тем измеряли, и забивать отверстие кольшком: предполагалось, что, когда ребенок перерастет это отверстие, болезнь оставит его. Собиратели, работавшие в разных регионах Сербии, Болгарии и Македонии, не раз описывали такие старые дубы, в стволы которых было вбито множество клинышков, часто с привязанными к ним нитками. В Македонии, в окрестностях Велеса, клинья забивали в ствол дуба в двух местах: внизу, у корней, и на высоте роста ребенка; эти два клина (расстояние между ними было равно росту ребенка) связывали пряжей, которой перед тем измерили ребенка, и оставляли так. Тем самым болезнь как бы «завязывали» на текущий рост/возраст ребенка, который тот должен был вскоре превзойти (Филиповић 1932: 76). У восточных славян ребенка в аналогичном ритуале чаще ставили у косяка двери и забивали в отверстие кольшек из осины. Если же (изредка) делали это у дуба, то говорили: «Нехай дуб тебе перерасте», чтобы устремившееся вверх молодое деревце «унесло» от ребенка его болезнь (Милорадович 1900/68/3: 391, Полтавская губ.)¹⁹.

Из профилактических обрядов отметим *о п а х и в а н и е*. Поляки Виленской губ. при приближении засухи срубали в лесу дуб, запрягали в него парня, который таким образом «опахивал» все село; затем из этого дуба-плуга делали крест и ставили его при въезде в село (Szukiewicz 1903: 443; об изофункциональности креста и дуба, стоящих на перекрестках, см. подробнее: Marczevska 2002: 114). Болгары в Страндже, если к селу приближалась эпидемия чумы или другой болезни, за одну ночь делали из дуба плуг и хомут, в которые запрягали быков, и таким образом опахивали село (Странджа 1996: 224).

Рассматривая роль и функции дуба в славянской народной медицине, зададимся вопросом том, в лечении каких именно недугов чаще использовали дуб. В принципе это могли быть

¹⁹ О «забивании» болезни кольшком и пронимании сквозь дерево см. также в главе «Дерево в народной медицине».

любые болезни, однако есть несколько сфер, в которых «участие» дуба наиболее регулярно и, кроме того, мотивировано его символикой и фольклорно-мифологическими ассоциациями.

Как мы уже упоминали, сила и «телесная» мощь дуба были востребованы в ритуалах, направленных на излечение изможденных «сухотами» детей: такого ребенка протаскивали через расщепленное дерево или «принуждали» перерасти «запрянную» в дубе болезнь. Применялись и другие способы. Белорусы Гродненщины купали больного «сухотами» ребенка в отваре молодых побегов дуба (Federowski 1897/1, № 2625). В полесском ритуале избавления ребенка от «собачьей старости» дубовый лист заменял ребенка, которого, подобно хлебу на хлебной лопате, должны были поместить в печь. Одна из участвовавших в ритуале женщин трижды подряд бросала в печь по дубовому листу, который сгорал в ней, другая трижды подносила к печи ребенка, а третья, стоя за дверью, трижды подавала реплику: «Шо вы робите?» — на что первая и вторая отвечали: «Выпекуем старощи». — «Ну тоем и поправляются», — заключала стоявшая за дверью (ПА, Выступовичи Житомирской обл.).

В соответствии с основополагающим для традиционной культуры изоморфизмом макро- и микрокосма, в нашем случае — дерева и человека, стан человека, его спина «морфологически» уподобляется стволу дерева. Поэтому при болях в спине и костях, а также профилактически рекомендовалось (во всяком случае, у восточных славян) тереться спиной о дуб (весной при первом громе или при виде первой птицы), «чтобы была дубовая спина» (ПА, Журба Житомирской обл.); затыкать за пояс на спине дубовую ветку, чтобы спина не болела во время жатвы: «Як пэрший раз грэмыть, то об дуб чесалися, чи по земле качаюцца, галузку дубочка за спину застыркалы. Щоб спина була, як дуб» (ПА, Боровое Ровенской обл.), «Чтоб спина мая была, як дуб, чтоб не балела» (ПА, Великий Бор Гомельской обл.). К крепости дуба и его неуязвимости апеллировали также при ушибах, ударах и переломах: «Як дуба корень не болить... так у имярек удар не болить» (Поліські замовляння 1995: 17, Ровенская обл.).

Среди недугов, которые «пользовал» дуб, присутствует также и м п о т е н ц и я — в ее лечении востребованными оказывались такие символические признаки дуба, как «крепость» и «стойкость». Указания на них буквально пронизывают соответствующие русские

заговоры: «Как стоят столбы, дубовые верей, и так бы стояли у сего раба Божия имярек 77 жил... белые муди, румяные и ярые яйца...» (РЭФ 1995: 353); «...На белом горячем камне стоит крепкое дерево дуб... Как в крепком дубе сук стоит, и так бы у сего раба Божия (имярек) стоял бы в день при солнце, в ночь при месяце...» (Там же: 355). Подробнее о мотивах русских заговоров от импотенции, в которых упоминается дуб, см.: Топорков 2005: 337–339²⁰.

У восточных и западных славян с дубом были связаны процедуры, относящиеся к избавлению от зубной боли. Формированию подобных практик немало способствовали фонетический параллелизм соответствующих слов (см. рус. *дуб*–*зуб*, пол. *dębu*–*zęby*) и символические ассоциации, в частности уподобление крепости зубов и твердости дуба, что эксплицируется в поэтическом языке заговоров: «Зуб, зуб, ідіз да зялёнага дуба... пытайся ў дуба: “Скажы, дуб, у цябе шырокі, чысты, здаровы ліст, карань глыбокі, а ці ты крэпкі, а ці ты моцны?”... Каб і ў мяне былі такія моцныя, здаровыя зубы з глыбокімі каранямі, як у дуба» (Таямніцы 1998, № 223, Гомельская обл.).

Вообще заметно, что не только заговоры, но и другие фольклорные жанры оказались восприимчивы к уподоблению крепости зубов твердости дуба, правда «приспособив» эту аналогию к своим целям. Здесь уместно вспомнить сказку «Ивашко и ведьма», в которой присутствует скрытое сравнение крепости зубов и твердости древесины дуба. В контексте сказочного повествования это сравнение становится основой мотива непреодолимого препятствия: ведьма пытается грызть дуб, на котором прячется Ивашко, однако ломает об него зубы (Афанасьев 1, № 108); см. тот же мотив в сказке «Ведьма и Солнцева сестра». О ведьме, которая грызет дуб, поется также в купальских песнях, буквально пронизанных мотивами поношения, осмеяния и проклятия ведьм: «Стара ведьма... на дуб лизла, кору грызла, з дуба упала, зилья копала, щоб на ведьму шухля (лихорадка) напала...» (ПА, Боровое Ровенской обл.)²¹.

²⁰ Впрочем, стойкость и нерушимость были востребованы и в других случаях, в частности когда речь шла о ребенке в материнской утробе, см. в белорусском заговоре, читавшемся при угрозе выкидыша: «Як дуб на корани нядвижим, нярушим, так у рабы божай <дитя> нядвижимо, нярушимо, и с свойго места ня трогается» (Романов 1891/5: 55, № 8, Гомельский у.).

²¹ В развитие сравнения крепости зубов и твердости древесины дуба упомянем превентивные магические приемы, направленные против мы-

Возвращаясь к народной медицине, заметим, что связанная с дубом зубная магия довольно разнообразна — дуб, его кору и ветки грызли, полоскали зубы водой, собравшейся в расщелинах дерева, ковыряли зубы веточками дуба и т.д. Неподалеку от с. Яново (Толочинского р-на Витебской обл.) некогда стоял монастырь, разрушенный после революции, а рядом с ним росли дубы, к которым при зубной боли приходили местные жители и грызли их, чтобы избавиться от нее (Проза Падзвіння 2011, № 589). В Польше в окрестностях Жешува матери на Страстной неделе посылали детей к реке, чтобы те полоскали зубы в речной воде, после чего в лесу под дубом дети должны были несколько раз сильно дунуть в пень этого дерева и сказать: «Dębie, dębie! dej, żeby było zdrowie — co jest w gębie!» [Дуб, дуб, дай, чтобы было здоровым — то, что у меня во рту] (Karczmazewski 1972: 86). В Воронежской губ. зубную боль заговаривали на дубовый сук: «Дуб, дуб, вылечи мой зуб, а я тебя спрячу — никто не найдет», после чего прикусывали сук больным зубом (Селиванов 1886: 94). На Гродненщине и в других местах к больному зубу прикладывали кору дуба, разбитого молнией, или ковыряли зуб щепочкой от такого дуба, говоря: «Bolo mnie zęby, bijo pioguny, ni w sosny, ni w dęby, ale w moje zęby» [Болят у меня зубы, бьют перуны не в сосны, не в дубы, но в мои зубы] (Federowski 1897/1, № 2319). Дуб фигурировал в ритуалах лечения зубной боли и у германских народов: страдающий от боли вбивал в дуб с северной стороны гвоздь, веря, что, пока будет стоять это дерево, боль не вернется (Kuhn 1843, Приложение, S. 384). А вот у южных славян аналогичные по смыслу приемы нам до сих пор не встречались.

У восточных славян дуб регулярно используется при лечении болезней горла и ротовой полости (см. рекомендации полоскать рот отваром дубовой коры при воспалении слизистой, ангине и зубной боли)²². Многие из этих болезней носят названия типа рус. *дубоглод(т)* 'болезнь жаба, кашель и воспалительная боль в горле' (СРНГ 8: 238–239; название объясняется тем, что при воспалении боль в горле

шей. Болгары оставляли дубовую ветку или палку в чулане (Захариев 1918: 161, Кюстендильский край), а полешуки клали веточки от дубового веника на снопы (ПА, Присно Гомельской обл.), — и всё для того, чтобы мыши, занятые разгрызанием твердой дубовой древесины, не грызли ничего полезного.

²² Болтарович 1980: 61; Kora dębu 1931; Gustawicz 1882: 285; Talko-Hryniewicz 1893: 364; Paluch 1984: 58 и др.

сопоставима с той, что возникла бы при глотании твердой древесины дуба). При затрудненном дыхании или боли в горле дубоглот «отсылали» на дуб: «Дуб, дуб! возьми свой дубоглот» (Майков 1992, № 100); «Дубе-дубище, возьми свое глотище от имярек» (Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук, ф. 216, оп. 4, ед. хр. 236, л. 1, Курская губ.). Поляки при подъязычном воспалении трижды сплевывали в ямку под дубом и обходили его (Fischer 1937: 68).



Таким образом, в традиционной культуре славянских народов дуб предстает деревом почти универсальным, все «валентности» которого оказываются заполнены и который может реализовывать любые значения и функции, характерные для дерева в целом. Вместе с тем, как мы выяснили, в приоритете у дуба, во-первых, культовые и «локативные» функции — быть местом и объектом культовых действий, местом шабаша ведьм (см. ниже, с. 432) и т.д., а также профилактические и лечебные ритуалы (часто примыкающие к культовым и совершающиеся около растущего дерева), которые, взятые вместе, гарантируют заповедность дуба, и во-вторых, широкий спектр символических значений, из которых формируется образ «первого» дерева славянского дендрария и которые это дерево воплощает на всем пространстве поля культуры — в языке, верованиях, фольклорных сюжетах и ритуальных практиках.

В начале главы мы рассмотрели составляющие образа дуба, характерные как для дуба, так и для многих других деревьев и кустарников (дуб как репрезентант мирового древа, дуб как культовое дерево и др.). Далее и более подробно мы исследовали те аспекты, конфигурация которых, собственно, и создает неповторимый и легко узнаваемый образ дуба («первое» дерево, «лучшее» дерево, дерево, связанное с высоким социальным статусом, дуб как «сильный», «крепкий», «долговечный», «мужской» символ), а также фольклорные (в разных жанрах), ритуальные и мифологические контексты, в которых эти значения и ассоциации проявляют себя наиболее значительно. По справедливому замечанию П. Червинского, подобная «активность лексемы дуб для фольклора, многообразие его значений — следствие центрального положения дуба в модели мира» (Червинский 1996: 9).

Вместе с тем для концепта «дуб», в отличие от большинства других славянских дендросимволов, оказываются релевантными еще два значения, тесно связанные друг с другом, которые существенно расширяют поле культурно-языковых контекстов, где фигурирует лексема «дуб». Одно из них — ‘дерево’, а другое связано с **восприятием дуба не как ботанического вида, а скорее как родового понятия «дерево»**. Не рассматривая эти значения подробно, укажем на некоторые факты, подтверждающие такую возможность.

В славянских языках и диалектах слова, производные от *dǫbъ, заключают в себе общее понятие дерева, т.е. часто выступают в значении ‘дерево’, о чем в свое время упоминал еще Ф.И. Буслаев (1861: 259), и означают параллельно ‘дуб’ и ‘дерево’, см. такие значения для этих производных, как болг. ‘вяз’, с.-х. ‘дерево, гл. обр. большое, старое’; далматин. ‘дуб’ и ‘дерево’; полаб. ‘дуб’, ‘дерево’; др.-рус., рус.-слав. ‘дерево’ и ‘дуб’ и т.д. Они же обозначают части дерева вообще и предметы из него (рус. *дубец* ‘ветка’, *дубина* ‘большая палка’, ю.-рус., укр. *дуб* ‘лодка, челн, выдолбленные из дерева’ и др.), а также используются как обозначения различных ботанических видов (ср. чеш. *duběnka*, серб. *дубачаи*, опосредованно — рус. *дубровник*, бел. *дуброўка* и др.), причем не только деревьев и кустарников, но также и травянистых растений. Такую ситуацию объясняют тем, что праславянское название является эвфемизмом-иносказанием, связанным с лексикой весьма широкой семантики (ср. *dǫbrava, означающее ‘лес, причем не обязательно дубовый’) (подробнее: ЭССЯ 1978/5: 95–97; СРЯ XI–XVII вв. 4: 368; Šulek 1877: 11; обзор этимологических концепций см. также: Marczewska 2002: 101–105). М. Фасмер также высказывался в пользу того, что *дуб* первоначально, вероятно, имел значение ‘дерево’, и в качестве аргумента приводил в том числе полаб. *jablkodqb* ‘яблоня’ (Фасмер 1: 547), ср. также рус. *осиновый дуб* ‘осина’ (Дикарев 1903: 7), бел.-полес. *дуб-елим* ‘вяз’ (ПА, Стодоличи Гомельской обл.); укр. киев. *дуб-явор* (Зорі 1991: 276); бел. «на мори на кияни стоиць граб-дуб» (Романов 1891/5: 193, № 21) и др. Обращает на себя внимание, что в европейских языках и диалектах более половины мотиваций для названий дуба могут соединяться с лексемой со значением ‘дерево’ (см. подробнее: Брозович и др. 1989).

Отметим еще несколько культурно-языковых фактов. Во-первых, параллелизм названий отдельных предметов, производных от слов «дуб» и «дерево», например бел. *дуб* и *дзеравішча* ‘гроб’ (Кабакова

2001: 244). Во-вторых, использование слова «дуб» в значении ‘дерево’ во фразеологических оборотах и поговорках, рус. дон. *Время (солнце) в дуб* ‘вечернее время, когда солнце находится невысоко от горизонта’. *Эта время ближы к вечиру, када сонце праглядываить сквось ветки диревьиѣ. Вот и гаварять: время в дуп*» (СДГВО 1: 290), где дуб означает дерево вообще. В-третьих, отмеченное на Кенозере (Архангельская обл. Плесецкий р-н) Т.Б. Щепанской обычное название *дубом* любое дерево с дуплом, через которое в лечебных целях пронимали больных и страждущих; при этом реально такими деревьями чаще всего были сосны и ели (в силу почти полного отсутствия дубов в этой местности), хотя в заговорах, сопровождавших эти ритуалы, обычно упоминался дуб, стоящий в чистом поле (Щепанская 2003: 282–283). И еще один пример: М. Максимович, описывая подготовку места для троицких развлечений молодежи, упомянул так называемый *игорный дуб*: он представлял собой длинную деревянную жердь с прикрепленным наверху колесом, которая была украшена травой и цветами; под этим «дубом» молодежь устраивала троицкие игры (Максимович 1877: 506–507).

В Карпатах, где бук известен шире, чем дуб, наблюдается аналогичная картина — с той лишь разницей, что в качестве родового здесь фигурирует *бук*. Поэтому *бук* — это не только ‘дерево бук’, но также и ‘пастуший посох’, ср. *дістати буків* ‘быть побитым’ и т.д. (Хобзей и др. 2013: 87, гуцулы). Если у восточных славян производные от *дерево-* и *дуб-* часто используются в переносном смысле, в том числе для обозначения людей туповатых (*деревина, дубина, дубовая голова* и под.), то у южных славян, в ареале сербскохорватского языка, подобные значения приобретают производные от *derev-* и *buk-*, типа *bukvan, bukova glava* и под. (Bulat 1923/1924: 618–619).

Обращаясь к фольклорному материалу, мы видим, что в значении ‘дерево’ (дуб как дерево вообще, нечто деревянное и даже растительное) дуб выступает прежде всего в тех ситуациях, когда нужно эксплицировать самые общие признаки класса растений. Особенно выразительны в этом отношении русские загадки, где дуб, помимо некоторых мифологических смыслов, передает такие значения, как:

— растение и нечто растительного происхождения: «На поле Кочетовском стоит дуб чертовский, когти дьявольски» — *Репейник* (Садовников 1976, № 839е), «Стоит дуб, полон насыпан круп» — *Мак* (Там же, № 824); «Летели дубочки, золоты

носочки» — *Сноп*ы садыт на овин (Там же, № 1242); «Пал дуб в море, море плачет, а дуб нет» — *Соринка* в глазу (Там же, № 1784) и т.д.;

— деревянная постройка: «Дуб дыроват, в дубе ядра говорят» — *Жилая изба* (Садовников 1976, № 118); в загадках вообще все построенное, стоящее, высокое почти всегда загадывается через дуб (На поле/горе стоит дуб...): таковы *дом, церковь, колокольня, кабак* и др. (Там же, № 1003, 1036, 1040 и др.);

— предмет, сделанный из дерева: «Стоит лес весь ровен, два дуба повыше» — *Ушат* (Садовников 1976, № 396); «Стоит дуб, в дубу тина, в тине солома» — *Дежа, тесто, мутовка* (Гура 2012: 653) и нек. др.

В ритуальной практике дуб также может выступать в функции дерева *par excellence*. Такова, на наш взгляд, функция дуба в гомельском обычае хоронить столяров, работающих с деревом вообще, около дуба: «Кузнец — того хоронять коло железа. А которы робить грабли, вилы, колеса, таки деревяна (столяр. — Т.А.) — хоронять коло дуба» (ПА, Симоничи Гомельской обл.). Возможны ситуации, когда дуб (выступая в функции скорее ботанического класса «дерево») заменяет другие деревья в их магических функциях. В Полесье, например, дуб иногда принимает на себя функции совсем непопулярной осины: его вместо осины используют колдуны для отбирания молока: «Вядро паставил калдун ў хлеў, шпун из дерэва дубова и малако бяжыць» (ПА, Присно Гомельской обл.); из него делают кол, который вгоняют к могилу «ходячего» покойника: «Як нэма дошчу, што колись розкопали могилу трохи, колка дубова забивали в могилу, штобы дождик шол» (ПА, Выступовичи Житомирской обл.) и т.д. Или другой пример. В южнославянских обрядах вызывания дождя (типа «додолы» и «пеперуды»), где девушек, украшенных зеленью, водят по селу и обливают водой, обычно используются ветки деревьев, влаголюбивых или связанных с «нижним» миром (типа вербы и бузины), однако иногда их украшают и ветками дуба (Вукановић 2001: 104, сербы в Косово).

Таким образом, значения и функции, которые приписываются самым разным деревьям, могут экстраполироваться на дуб как дерево вообще, подменяющее в ряде ситуаций свое видовое значение «дуб» родовым «дерево».

ХВОЙНЫЕ ДЕРЕВЬЯ

Предварительные замечания. — Сосна как культовое дерево. — Хвойные в функции обрядового дерева: Рождественское дерево; Проводы рекрута; Дерево неофита. — Хвойные как вечнозеленые: похоронно-поминальная обрядность и тема смерти. — Поло-родовая идентификация: хвойные как мужские и женские символы. — «Бесплодие» ели и сосны. — Запрет сажать хвойные у дома. — Сосна и огонь. — Хвойные в сюжетах народной демонологии. — Хвойные как апотропей.

Предварительные замечания. В традиционной культуре и фольклоре наибольшую известность получили несколько хвойных деревьев и кустарников, относящихся к таким ботаническим родам, как Сосна (*Pinus*), Ель (*Picea*), Пихта (*Abies*); реже встречаются материалы, касающиеся Лиственницы (*Larix*), Кедра (*Cedrus*) и других деревьев и кустарников семейства Сосновые (*Pinaceae*). Из интересующих нас деревьев и кустарников к хвойным относится также тис, которому посвящена специальная глава.

Отдельные роды и виды хвойных деревьев могут быть описаны как самостоятельные образы, однако то общее, что объединяет хвойные, намного существеннее, чем различия между ними, и именно из этих общих черт, на наш взгляд, и складывается цельный образ хвойного дерева, который и будет рассмотрен ниже.

Лексике, мифологии, обрядности и фольклору, относящимся к хвойным деревьям, посвящены отдельные разделы и словарные статьи, имеющиеся в обобщающих трудах по славянской этноботанике (Sobotka 1879: 193–203; Košťál 1902: 277–279; Чајкановић 1985, s.v.; Fischer 2016: 295–298, 305–308, 379–382, 384–386 и др.); опубликовано также несколько специальных статей о хвойных (Толстой 1978; 1994; Янышкова 2003–2004; Швед 2004д; Швед 2010; Самарџија 2014 и др.); немало интересных сведений содержится в работах В.П. Ершова, в основном касающихся финно-угорской традиции почитания хвойных деревьев (Ершов 2003; 2004; 2009). В последние годы появилось несколько статей о можжевельнике (Усачева 2000а; Januškova 2000 и др.): их авторы имели в своем распоряжении значительный славянский материал, поэтому мы практически не будем касаться этого кустарника.

Как и другие деревья, хвойные могут выполнять ритуальные функции и реализовывать универсальные мифологемы, характерные для дерева как родового понятия, дерева вообще. В частности, в фольклорных текстах хвойные могут воплощать образ мирового дерева, в народной медицине — быть объектом и инструментом соответствующих лечебных ритуалов, в мифологических рассказах — становиться местом обитания нечистой силы, а в сюжетах «народной Библии» помогать или мешать Св. Семейству во время его бегства в Египет. Однако эти и многие другие моменты являются периферийными для хвойных деревьев, и в данной главе затронем их лишь бегло. Здесь мы сосредоточим внимание прежде всего на тех аспектах образа хвойного дерева, которые видятся нам наиболее существенными, выявляют его специфику в масштабах славянского этнодендрария в целом.

Основными функциями хвойных деревьев в ритуальной практике являются две: во-первых, быть культовым деревом, и во-вторых, быть обрядовым символом («деревцем») во многих календарных, семейных и окказиональных ритуалах.

Подобно дубу, хвойное дерево, прежде всего сосна, а также ель и реже можжевельник, выступало в роли **священного, культового дерева**, объекта почитания и места совершения обрядовых и магических действий¹. Это соответствует культовой роли сосны (и других хвойных) в североевропейской мифологии, прежде всего у финно-угров (вспомним хотя бы карсикко и связанные с ним обряды). Священные сосны чаще всего встречались и до сих пор встречаются на территории Карелии, Ленинградской, Псковской, Архангельской, Вологодской, Костромской, Вятской, Ярославской и Нижегородской областей, хотя культовые функции сосен известны и в других славянских традициях.

Священной и заповедной в принципе могла быть названа любая сосна или ель, вместе с тем часто выбор определялся ее формой или местом, где росло дерево (одинокая сосна в поле, у источника, считавшегося целебным, на горе или другой возвышенности,

¹ По наблюдениям Т.Б. Щепанской, на Русском Севере среди почитаемых деревьев помимо сосны первые места занимают также ель и можжевельник (Щепанская 2003: 278). Подробно о культовой роли сосны писала И.М. Денисова (1995).

на могиле местночтимого святого, монаха, праведника, невинно загубленного человека и т.д.). Такие сосны обычно были большими, старыми и часто даже высохшими.

Священными и заповедными считались сосны, которые вырастали вблизи почитаемых могил. Н. Харузин сообщал из Пудожского у. о наполовину высохшей сосне у дер. Ананьево (рядом с Купецким озером). Рассказывали, что на месте сосны была похоронена «панская сестра», из косы которой якобы и выросло это дерево; «пробовали ее рубить, да не смогли»; под этой сосной устраиваются гуляния в Петров день (Харузин 1889: 62). Растущая над могилой праведника или святого сосна (реже ель) часто становилась объектом паломничества или просто культовым местом, посещение которого помогало в невзгодах и болезнях. Вблизи легендарного озера Светлояра в Заволжье находилась могила отца Иония, над которой росла старая ель. «Страдающие зубной болью, — писал П.И. Мельников-Печерский, — приходят сюда, молятся за умершего или умершему и грызут растущее над могилой его дерево в чаянии исцеления». Когда от старости ель свалилась на землю, местные жители растащили гнилушки по домам в качестве амулетов (Мельников-Печерский 1956/1: 330)².

К заповедным относились также деревья, связываемые с именами святых или исторических личностей. Эти деревья часто приобретали статус священных: из остатков их древесины делали придорожные кресты и предметы церковного обихода. Показателен следующий пример. У сербов почиталась сосна короля Милутина (*бор краља Милутина*), которая росла в с. Неродимле (Косово) и якобы была посажена самим королем Милутином. Это было огромное дерево со множеством стволов. Когда в 1932 г. его свалила буря, местные жители подняли и поставили на прежнее место один большой ствол, а другие приберегли для церковного иконостаса. Вокруг пня, оставшегося от этой сосны, собирались люди на сельскую «славу», здесь играли «хоро», трапезничали, устраивали пасхальные гуляния и т.д. Один албанец отрубил кусок от этого пня, чтобы сделать лучину для освещения дома, тогда раздался писк из-под дерева,

² Известно большое количество преданий о чудотворных свойствах сосен, растущих в Нижегородской губ. и связанных с легендами о граде Китеже и озере Светлояр (см.: Днепровский 1914; Вольтер 1915; Легенда о Св. озере 1890; Савушкина 1972, и др.).

после чего ночью волки забрались в загон для скота и задрали всех животных (Чайкановић 1985: 39; Вукановић 2001: 209).

Часто сосны были составной частью культовых комплексов — природных или смешанного состава. У старообрядцев Заволжья известна легенда о церкви, некогда ушедшей под землю, на месте которой выросла высокая тонкая сосна; местные жители рассказывали о том, что на этой сосне что-то сияло и горело, а поблизости слышался колокольный звон (Басилов 1964: 154). По преданию, огромная, превосходящая все окрестные деревья несгораемая сосна (ель) росла у кельи святого Кирилла Челмогорского в Каргополье (Мороз 2004: 59; Каргополье 2009: 252). В Ярославской губ. росла сосна, вблизи которой был найден чудотворный крест; считалось, что, если откусить от сосны кусочек древесины, у человека не будут болеть зубы, поэтому дерево было искусано на половину своей толщины (РКЖБН 2006/2/2: 301). На Пинежье встречались сосны, к которым носили обеты после того, как рядом был уничтожен обетный крест (Калуцков и др. 1998: 97). Известен рассказ о том, как оптинский старец Зосима вырезал на большой старой ели крест, чтобы под ним могли молиться келейницы (Православие и русская культура 1993/2: 81), и т.д.

Среди других сюжетов, связывающих священное хвойное дерево и церковь, — многочисленные русские предания о явлении на елях чудотворных икон и постройке часовен и церквей на месте, где росли такие ели. В Тверской обл. записан рассказ о том, как однажды на ели нашли икону, которую отнесли в соседнюю деревню в церковь, однако икона вернулась на эту ель: «Тогда поняли, что Богородица хочет, чтобы церковь была на этом месте» (Черепанова 1996, № 419).

Места (урочища, поля), где росли подобные сосны, высокие и старые, разбитые молнией, сосны, к которым носили жертвы и около которых, как рассказывали, набирались сил, получали название *Заветная Сосна*, отражавшее отношение к ним как к культовым объектам (Березович 2010: 127, Костромская, Вологодская обл.). Личные имена присваивались и самим соснам (см. бел. *сасна Куліна*, *Марына сасна* и др.).

Аналогичные явления фиксировались и в других славянских традициях, особенно в католических. В Польше на сосны часто вешали маленькие каплички и алтарики, а в фольклорной традиции известны рассказы о явлении на сосне образа Богоматери

(Niebrzegowska 2000: 93, 86). Почитание старых сосен, запрет срубить их, рассказы о том, что из раны на дереве течет кровь, и т.д. — все эти свидетельства встречались достаточно широко. По сведениям А. Фишера, на Св. горе (в окрестностях Гдыни) стояла высокая сосна с кроной в форме каплички, считавшаяся неприкосновенной (Fischer 2016: 296).

Заповедность объединяет верования, относящиеся к культовым соснам на всем пространстве Славии. На острове Радкольский (Радколье) (Онежское озеро, недалеко от с. Сенная Губа) в первой половине XVI в., когда строился Клименецкий монастырь, монахи срубили строевой лес и пустили его на монастырские стены. По преданиям жителей Сенной Губы, монахи оставили нетронутыми только три старые сосны, которые, во-первых, из-за ветхости не годились на строительство, а во-вторых, за их рубку «человек должен был расплатиться тяжелой болезнью и смертью» (Логинов 2010: 42). О крупных соснах в районе Кенозера местные жители говорили: «Не мы сажали, не нам и рушить», и сообщали, что некто знакомый срубил такое дерево и с «ним что-то случилось» (Криничная 2011, № 5). По информации корреспондента «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева, в Кадниковском у. Вологодской губ. росли очень старые деревья (напр., при дер. Глеbove Двиницкой вол., при дер. Середней Кодановской вол.), которые местные жители остерегались трогать. Относительно старой сосны при д. Глеbove рассказывали, что, во-первых, она не поддавалась ни действию топора, ни другим человеческим посягательствам, и во-вторых, с тем, кто осмелился бы срубить такое дерево, непременно случалось несчастье (РКЖБН 2007/5/2: 532).

Таким образом, сосна и ель в качестве священных деревьев почитались прежде всего как источник здоровья и благополучия, а также выполняли другие функции, прежде всего были центром общественного пространства. В Костромском крае на Вознесение, завершавшее пасхальный цикл обрядов, местные жители посещали кладбище, где в последний раз христосовались с умершими, а также ходили поклониться священным соснам (Зимин 1920: 18). В Псковской губ., на территории Зачеренского погоста, по сообщению конца XVIII в., в церковной ограде находилась огромная сосна, считавшаяся священной; около нее в Ильинскую пятницу устраивали гуляния, принося с собой сыр, мясо, а также свечи, которые прикрепляли к стволу и зажигали (Мандельштам 1882: 215).

О функциях культовых деревьев и особенностях их почитания см. подробно в главе «Дерево в составе культовых практик».

Вторая ритуальная функция хвойных деревьев — выступать в качестве растительного обрядового символа. Ель (в виде маленького деревца, срубленной верхушки, а также большой ветви) была едва ли не основным деревом, из которого в календарных, семейных и хозяйственных обрядах делали **ритуальное деревце**. Чаще всего хвойные породы благодаря своей зелени использовались осенью и зимой, в то время как весной в этой функции выступали не только хвойные, но и листопадные деревья.

В качестве рождественского деревца в славянских традициях использовались почти исключительно хвойные деревья³. Наиболее широкое распространение рождественское деревце получило на территории, принадлежащей миру *Slavia Latina*. Сам по себе обычай установления и украшения рождественского деревца пришел из Германии (где он зафиксирован впервые в начале XV в. — Иванова-Бучатская 2011: 57) и нашел активную поддержку на местной славянской почве, соединившись с многочисленными ритуалами, относящимися к внесению в дом деревца (пня, ствола, ветвей и др.) в определенные праздничные дни календарного года и жизненного цикла. Относительно поздний характер рождественского деревца и его вторичность по отношению к другим (преимущественно весенне-летним) обрядовым деревцам, которые устанавливали, наряжали и носили в разные праздничные дни, проявляется хотя бы в том, что некоторые славянские названия рождественского деревца повторяют названия «майских» деревьев, такие как чеш. *zimní maj, májka* (Валенцова 2016: 261), хорв. *maj* (Jadras 1957: 26) и т.п.

Формы рождественского деревца в разных областях запада Славии были практически одинаковыми. Это могло быть небольшое хвойное деревце или его верхушка, которую ставили на стол или лавку, подвешивали к потолку вниз головой или, что случалось редко, ставили на пол; деревце обычно приносил в дом мужчина (парень), который срубал его утром в Сочельник. Другой вариант — это ветви хвойных

³ Мы не претендуем на то, чтобы проследить историю рождественского деревца на всем пространстве Восточной Европы, отсылая читателя к обширной литературе вопроса. Обозначим лишь базовые точки, основные моменты, за которыми можно разглядеть целостную картину его распространения и бытования.

деревьев: обходники приносили их в дом или втыкали в стены домов снаружи и изнутри, кропили ими дом, плели из них венки и т.д. Одинаковым и вполне предсказуемым было и сохранение дерева до конца праздников с последующим (в течение года) использованием его древесины и иголок в магических целях.

В Южной Славии рождественское деревце сначала появилось у католиков (словенцев и хорватов) и совсем поздно у православных (Чајкановић 1985: 123). У хорватов в Сочельник к потолку над столом прибавляли еловую ветвь или верхушку ели, украшенную яблоками, орехами и др. (*kińć*), которую после праздников водружали на плодовое дерево (Kotarski 1917: 193). У католиков в Среме (Воеводина) рождественское дерево делали из можжевельника (*смрека*), так как большие сосны и ели в этих местах были редкостью; параллельно в Сочельник в дом вносили и бадняк — пень, который жгли в очаге (ГЗМ 1901/2:464).

Наиболее ранние сведения о рождественском деревце у чехов относятся к 1812 г. У чехов и мораван деревце называлось сначала *Christenbaum* («Христово дерево»), позже *vánoční stromek*, *májka*, *chvůjka*, *chvůjka* и т.д. Деревце украшали орехами, яблоками, выпечкой и др., привешивали к потолку или ставили на стол посреди рождественских угощений (Валенцова 2016: 97, 240, 261; Vojancová 2003). У мораван рождественское деревце иногда называлось *šťastička*. Это было хвойное деревце или большая ветка с тремя верхушками, которые хозяин приносил из леса в Сочельник. Наутро девочка, живущая в доме, набирала в источнике воды и кропила домочадцев, скотину и сам дом с помощью этой ветки, а затем, разделив ее на три верхушки, одну оставляла в доме (воткнув ее в потолок), вторую — в хлеву, а третью — в овчарне (Bartoš 1892: 20–21). В этих же местах «счастычком» могли называть обычные еловые ветви, с которыми парни обходили на святки дома и поздравляли соседей с праздниками (например, в день св. Штефана) (Там же: 24).

У словаков рождественское деревце называлось *vianočný stromek*, *chvojka*, *jezulán*, *jedlička*, *krispám*, *krizbán* (из нем. *Christbaum*), а также *podlažník*, *podlažnička*, *polazníček*, *polaznička*, *polaznica* (последняя группа названий отсылает к балканославянскому и карпатскому обходному обряду «полазник», в рамках которого пастухи и другие обходники разносили по домам в том числе хвойные ветки, которые и получили название типа *polaznica*). Рождественское деревце (елочку или сосенку, а чаще верхушки деревьев) помещали дома,

вешали под потолком верхушкой вниз и украшали грушами, яблоками, орехами, бумажными цветами и гирляндами; в других случаях ограничивались хвойными ветками, которые разносили по домам обходники, в том числе пастухи, сопровождая свой приход поздравлениями и благопожеланиями; лишь в редких случаях, в частности в богатых семьях, срубали большое дерево, которое ставили прямо на пол. После святочных праздников елочки втыкали в навоз, вешали на плодовое дерево и т.д. По сведениям, собранным в Словакии в конце 1930-х гг., обычай считался поздним: он вошел в традицию в межвоенный период и практиковался прежде всего в тех семьях, где были дети, для которых он и был предназначен; для детей же было принято украшать деревце, в т.ч. сладостями: дети снимали и съедали их по окончании святочного периода (Leščák 1995: 149–175; Валенцова 2016, по указ.).

В Польше рождественское деревце (пол. диал. *jeglijka*, *wirsotek*, *krzyżban*, *połaźnica*, *dzrewno wigilijne*, *choinka wigilijna*, *jodełka wigilijna* и др.) появилось на рубеже XVIII–XIX вв., поначалу в домах протестантов и людей немецкого происхождения; позже, на рубеже XIX–XX в., обычай прижился и в крестьянской среде — прежде всего у мазуров, в польском Поморье, а также у кашубов, в зонах сильного немецкого влияния. В центральной, восточной и южной Польше еще в межвоенный период обычай не был известен повсеместно. Срубленное деревце (ель, сосенку, пихту, реже можжевельник) или его верхушку устанавливали на столе или вешали под потолком (изредка втыкали в стену) на весь период от Рождества до Крещения (Трех Королей) или даже до Сретения. Приносил деревце в дом утром в Сочельник старший сын или сам хозяин, держа его в рукавицах и произнося при входе традиционное рождественское благопожелание домочадцам. Позже днем девушки украшали деревце выпеченными из теста фигурками — Нового года (в виде спеленатого младенца Христа) (так называемое *nowe latko*), зверей и птиц, яркими ленточками, конфетами, бумажными цветами, выпечкой, пряниками, фигурками из теста⁴ или вырезанными из какого-либо твердого овоща (типа брюквы), а под деревцем прятали подарки

⁴ Такое украшенное рождественское деревце в Малопольше иногда называли *sad*, особенно в тех случаях, если в доме была девушка на выданье (Fischer 2016: 385). Это сопоставимо с полесским наименованием свадебного караваея (*sad*), украшенного на манер сада и так же называемого.

для детей. Часто в качестве рождественского деревца фигурировала ветка хвойного дерева или венок, сплетенный из хвойных веток. Такую ветку и венок могли вешать под потолком в самом начале адвента (рождественского поста), и далее каждую неделю прикрепляли к нему по одной свече, чтобы в итоге получилось четыре (по числу недель поста). Хвойные деревца также использовались для украшения костелов, в том числе алтарей. По завершении праздников деревце сжигали, бросали в воду или хранили, используя его части в течение года в магических целях⁵.

Рождественское деревце было также известно на пограничье Восточной и Западной Славии — на юго-востоке Польши, в восточной Словакии, на Западной Украине и в Западной Белоруссии.

В Малопольше рождественское деревце называлось *podłaznica*, *podłaznik* и представляло собой верхушку хвойного дерева или маленькое деревце, срубленное одним ударом топора и висящее под потолком вниз верхушкой. Девушки вешали на него яблоки, облатки, а также ленты из разноцветной бумаги. В других местах «подлазнички», ничем не украшенные ветки хвойных деревьев, помещали в разных местах дома и хозяйственных построек. «Подлазнички» держали в доме до конца праздников (до Трех Королей) или даже до Сретения (2 февраля) и следующего за ним дня св. Блажея, после чего сжигали или оставляли до весны, втыкая их затем в капусту в качестве пугала. Если за то время, пока «подлазничка» находилась в доме, с нее начинали осыпаться иголки, ожидали мора на людей (Janota 1878: 164–166).

У русинов рождественскую елочку начали подвешивать к потолку, по одним сведениям, со 2-й пол. XIX в., по другим — перед Второй мировой войной. Такая елка соседствовала с традиционным рождественским соломенным украшением — «пауком», называемым также *maj*, *sad*, *święt* и т.д. (причем не только у русинов, но также на Украине, в Белоруссии и других местах). Елку украшали цепочками из соломы и бумаги либо фабричными игрушками (Reinfuss 1990: 51; Лемківщина 1988/2: 291). В восточной Словакии, в зоне смешанного словацко-русинского населения, по наблюдениям П.Г. Богатырева, рождественская елка появилась в 1920-е гг.,

⁵ Klinger 1926; Boży rok 1934: 146, 148, 150, Силезское воев.; Stelmachowska 1933: 44; Szyfer 1975: 18–20, мазуры; Ogradowska 2001: 33–34; Komentarze 2002: 166–170; Smyk 2007; 2008 и др.

сначала в городской среде, а затем в деревенской, однако у словаков-католиков она была известна немного раньше. Елку (*jezulánek*) ставили под Рождество, и она стояла до Крещения. После Крещения, когда дерево освящали, его остатки сохраняли, и впоследствии хозяйка окуривала дымом от них плодовые деревья, чтобы предохранить их от гусениц; когда хозяин шел пахать в первый раз в году, очищенный от сучьев ствол «иезуланка» служил кнутовищем, и т.д. (Богатырев 1933/2007).

На большей части восточнославянской территории рождественское деревце появилось сравнительно поздно. На Украине украшенную свечками и бумажными цветами елочку носили с собой колядники (ПА, Вышевичи Житомирской обл.); ее же ставили рядом со снопом в красный угол, под нее клали сено, а рядом ставили кутью (ПА, Чудель Ровенской обл.; Курчица Житомирской обл. и др.). В Белоруссии елку ставили в хате под Рождество в переднем углу, под иконами, и украшали самодельными игрушками, а также втыкали еловые ветки за потолочные балки (Проза Падзвіння 2011, № 1267, Витебская обл.). Поскольку рождественское деревце было сродни сакральным предметам, елки не выбрасывали, а хранили или сжигали: «Вот у меня была елочка тоже, я взяла посекала, посекала да и спалила, пусть идет дымом до Бога» (Боганева 2010, № 80d).

В фольклоре и обрядности святок ель встречается не только как ритуальное деревце. Так, в колядках местом действия часто становится пространство у ели: «А в поли, в поли ёлачыка стайить. Святы вечар. / На тай ёлацци свечачька гары(ть). Святы вечар. / Пад той ёлачыкай речячыка бяжы(ть). Святы вечар. / Што ў той рэчыццы купаўся Гасподь. Святы вечар. / Купаўся Гасподь Исусам Христом, Святы вечар. / Исусам Христом святым Ражаством. Святы вечар. / — А цяпер ужэ гаварым: “За эта кусок сала нясятя”» (ПА, Присно Гомельской обл.). В них также рассказывается о том, что на ели находятся подарки для маленького Иисуса, иконы, каплички и др. (Раговіч 2001: 437). Ель часто упоминается в зачинах и припевах белорусских колядок: «А ў полі, ў полі зялёная ёлачка, / Святы вечар, зялёная ёлачка» (Зімовыя песні 1975, № 488, Минская губ.); «Шумела ёлка, ёлка зялёна» (Там же, № 223, Брестская обл.); «Ель мая зялёная» (Там же, № 376, Виленская губ.).

Ветками ели традиционно украшали иорданскую полыню: вокруг иордани ставили молодые ели, чтобы, как считалось, закрыть святую воду от нечисти (Сержпутоўскі 1930, № 315, Минская губ.).

Этот крещенский обычай способствовал закреплению рождественской ели в составе святочной обрядности восточных славян.

В России знаменитый указ Петра I, введивший новое летосчисление — от Рождества Христова, а не от сотворения мира, а также новую дату празднования Нового года с 1 января 1700 г., опубликованный на исходе XVII в., 20 декабря 1699 г., предписывал также «в знак того доброго начинания и нового столетнего века в царствующем граде Москве после должного благодарения к Богу и молебного пения в церкви, и кому случится и в доме своем, по большим и проезжим знатым улицам, знатым людям и у домов нарочитых духовного и мирского чина перед воротами учинить некоторые украшения из древ и ветвей сосновых, елевых и можжевелевых — по образцам, каковы сделаны на Гостином дворе и у нижней Аптеки, или кому как удобнее и пристойнее, смотря по месту и воротам, учинить возможно. А людям скудным каждому хоть по деревцу или ветке над воротами или над хороминой своей поставить. И чтоб то поспело ныне будущего января к 1 числу сего года, а стоять тому украшению января по седьмой день того ж 1700 года». Реально же обычай устанавливать ель на святках появился в Санкт-Петербурге в XIX в. и был перенят русскими от немцев. Из общественного обычая установление рождественского дерева постепенно превратилось в домашнее городское, а затем уже проникло в крестьянскую среду (в основном в конце XIX в. и даже позже), что, в частности, отразила полемика на страницах церковной печати относительно рубки елок и самого рождественского обычая (РФ 2004/32: 512); об истории русской елки, ее антропологии и современной новогодней традиции см. специально: Душечкина 2002; Адоньева 2009.

В устной традиции обычай устанавливать и украшать рождественское дерево нашел этиологическое обоснование в событиях христианской истории, которые имели отношение к младенчеству Иисуса Христа. Можно выделить несколько сюжетобразующих мотивов этих легенд.

— Христос родился под елкой:

«Шо Сус Христос родыўса пуд ёлкою. От це ў нас так ка: Сус Христос родыўса пуд ёлкою ў сени, то, значит, на ёго дэнь рожжэнья ставлят цю ёлку. От на Руздво ў цэрквы стойит ёлка над Сусом Хрыстом. То ту ёлку ломают бэрут, застромлют ў будынок, шоб гром нэ грэмэў, ны ляскаў. Кажут, та ёлка дужэ лычэбна од грому»

(ПА, Полесское Житомирской обл.). Поверье, близкое этой легенде, известно и хорватам, которые считали пихту святым деревом, т.к. под ней якобы родился Христос (Vinšćak 2002: 108);

— Св. Семейство нашло убежище под елкой во время бегства в Египет⁶:

«О вот когда они [Святое Семейство] ехали, они осэдлали ослицу и, когда они ехали: мать Божья малёнково тово рэбёночка дэржаты и той правэдный Ийосиф з ней вмэстэ быў. Когда они ехали на той ослицэ, охватила йих ноч. Ноч, мороз, холод, как обычно на Новый год. И они ночовали под гэтой ёлкой. Заночовали там, тому шо надо ж было ехать, это ж аж за Персию иде-то там. И когда они ночовали, так звязда этая большая вяла йих и там останавилас, дэ они ночовали, там она остановилас, высоко звязда. И ўот... И звёзды свитыли. Ис того врэмэни мы убираем ёлку, звёздочки вэшаим, прыкрашаим и свечкы гораты и ўсо» (ПА, Нобель Ровенской обл.). Ель закрыла маленького Христа, когда евреи хотели его убить. Поэтому Господь благословил ель и велел на Коляды и Пасху ставить в доме и затыкать за образа ее ветки (Сержпутоўскі 1930, № 316, Минская губ.). «Когда Божья мать путешествовала с Христом, она искала пристанище. Подошла под осину и говорит: “Осинка, осинка, накрой меня”. А осина затряслась и не захотела ее накрыть. И так осинка теперь, вот, посмотрите, где осина, и трясется на ней лист всю жизнь. Потом побежала под елку и говорит: “Елочка, елочка, накрой меня”. И елочка опустила ветви и прикрыла ее с Иисусом Христом и уже на той елочке появились разные игрушки, и Христос смеялся. Уже стал и смеялся под этой. И вот, говорят, из-за того теперь эту елку ставят. Христос смотрел и смеялся» (Боганева 2010, № 80с, см. также № 78, перевод с белорусского);

— Рождественская елка и украшения на ней — это воспоминания о «дарах волхвов»:

«Почему на Коляды ставят елку? Когда Христос родился, все несли ему подарки. А медведь смог только елку выломать. Шел он через воду, упал в нее вместе с елкой и на ней вода замерзла

⁶ О сюжете в целом см. с. 462.

и всякие блестящие игрушки получились из льда. И маленький Иисус смотрел на нее и радовался. Вышел самый хороший подарок! Вот от чего елка и происходит» (Проза Падзвінн 2011, № 59, Витебская обл., перевод с белорусского);

— см. также о Вифлеемской звезде как прообразе рождественского украшения (см.: Агапкина 1997: 3).

В рамках сюжета о «дарах волхвов» в польско-белорусской фольклорной традиции широкое развитие получило противопоставление бедных и богатых даров, когда «бедная» елка, опечаленная тем, что не может подарить младенцу Иисусу ничего стоящего, «выигрывает» соперничество с другими деревьями:

— «Когда родился Иисус Христос... это пальма пошла до Иисуса Христа, у ее, знаешь, такие запахи приятные были, и она гордилась. А елка шла и пальма ей говорит: “А у тебя ничего нет, только смола”. И так она опустила, так она огорчилась — мне не с чем идти к Иисусу Христу. Он маленький был, младенчик. Ну, та пальма пошла до Иисуса со своими этими запахами... А елочка уже идет такая огорченная, что у нее ничего нет такого, у нее только смола... Иисус Христос обернулся к елочке, повернулся, посмотрел на нее... И глянь, елочка всегда около Иисуса Христа. Вот теперь на Пасху — около плащаницы елочка. А пальмы ж нет!» (Боганева 2010, № 71а, в переводе с белорусского). «Када Исус Хрыстос нарадыўся ву Уфліему, усякіе дэрэвья там былі і ўсе кланяліся і давалі од себе дары, ну, гарэхи или што, толька ёлка опэчалілася, но ўсё-таки патом і она догадалася сваі шышкі брасала туду, Господу. Она пэчалілася, шо она не такая нарадна, як ўсе» (ПА, Ровбіцк Брэстскай обл.). «Значыць, як народыўся Хрыстос, і вси ішли волхвы, і вси нэслы дары, і королі і вси нэслы Хрыстовы дары. А ёлочка стоела на бору, і она горько плакала смолянымы слёзамы. І вси плоды нэслы, а она плачэ: «І шчо ж я, якіый я Хрыстовы дар занысу?» І от аднажды ёлочка ўбралася, йійі убралы і прыныслы

⁷ Современные немецкие исследователи усматривают истоки рождественского дерева «в литургических мистериях XII в., основанных на ветхозаветной легенде о райском древе, воспроизводившемся в ходе игры в виде богато украшенного финиками, яблоками и золочеными орехами адамова дерева» (Иванова-Бучатская 2011: 57).

Христовы подарок. Это для того делают ёлку кажнэе Рождество» (ПА, Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Ель, как и другие деревья, хотела подойти к новорожденному Иисусу и поклониться ему в знак уважения. Но другие деревья остановили ее словами: «Не ходи, ибо Младенец испугается тебя, потому что ты колючая». Ель очень опечалилась, но ангел слетел с небес и украсил дерево блестящими звездами, ель поклонилась Младенцу, и он протянул к ней ручки. Так возник обычай ставить рождественскую елку (Niebrzegowska 2000: 87, № 115, Люблинское воев.).

У словенцев Нижней Штирии установление рождественской ели объясняли местным преданием. У одной старушки ничего не было и некому было ей помочь; под Рождество она пошла в лес, чтобы собрать дров, ничего не нашла, но встретила *smreku* (ель), которая сбросила для нее шишки, чтобы старушка могла согреть ими дом; с тех пор ель считается рождественским деревом, и она всегда зеленая (Šmitek 2012, N 26).

Хвойные в качестве ритуального деревца фигурировали также в других календарных обрядах. В России украшенную лентами, платками и полотенцами елочку носили с собой в Фомино воскресенье вьюнишники, поздравлявшие молодоженов с Пасхой. У западных славян украшенное деревце — также часто елочку или сосну, называемые «маик», «гаик» или «новое лето», а также чеш. *jedlička*, *borovička*, *borek*, *boreček* «сосенка», — девушки торжественно вносили в село во второй половине Великого поста, отмечая тем самым наступление весны. Но самым популярным на западе Славии (у поляков, чехов, словаков, хорватов, словенцев) было «майское» дерево, которое парни устанавливали в ночь на 1 мая, Троицу и другие почитаемые дни на главной площади села или, чаще всего, под окнами своих избранниц, причем часто в качестве «мая» ставили именно хвойное дерево, сосну или лиственницу, гладко обструганную; в других случаях это был просто столб с закрепленной наверху верхушкой хвойного дерева или маленькой елочкой. Для купальского дерева, а также деревца, устанавливаемого на Зеленые святки, в том числе в основу костра, часто выбирали сосну или ель, возможно благодаря их смолистости и способности хорошо гореть⁸.

⁸ Об обрядовых деревьях в весенне-летних обрядах см.: Агапкина 2002, по указ.; о чешских и словацких см. специально: Валенцова 2016, по указ.; СД 2, s.v. *Деревце обрядовое*.

Свадебное деревце фигурировало как на самой свадьбе, так и в обряде «похороны-свадьба», совершаемом в случае смерти молодого парня или девушки (об обряде см. специально: Виноградова 2009). У восточных славян, а также на юго-востоке Польши на свадьбе срубленную ель или большую ветку сосны устанавливали в доме невесты с последующим выкупом деревца женихом; втыкали в свадебные хлебы (каравай), в крышу или ворота дома, где живет невеста, или подвешивали к потолку в самом доме; ставили на стол во время свадебного пира. У украинцев и западных славян для свадебного деревца брали как хвойные, так и плодовые, а у южных главным образом плодовые деревья, хотя иногда и хвойные, см. болг. название свадебного деревца *бор*. Практика параллельного использования плодовых и хвойных деревьев отразилась в терминологических подменах, ср., например, пол. *jabłoneczka* 'свадебная елка' и укр.-карпат. *йолка* 'ветка плодового дерева в каравае' (о свадебном деревце см.: Гура 2012, по указ., а также в главе «Яблоня»).

Единственный семейный обряд, в котором ель использовалась почти регулярно, — это локальный вариант установления деревца при проходах рекрута. Обряд известен на ограниченной территории преимущественно северо-востока Европейской России (Костромская, Вологодская обл., кое-где на Урале), значительно реже в других местах.

Зафиксировано несколько вариантов оформления деревца и действий с ним. Суть одного из них состоит в том, что накануне ухода на военную службу молодой человек срубал верхушку молодой ели или целиком молодую елочку и отдавал своей или какой-нибудь другой девушке, а она, в свою очередь, шила из тряпок игрушечного солдатика и одежду к нему, прикрепляла его к елке или цепляла к елке фотографию парня, украшала елку лентой и в таком виде приколачивала елку к дому (под крышу, к фронтоны), из которого ушел служить солдат⁹, см. в рекрутской частушке: «Скоро, скоро я поеду / Через Неюшку реку, / Поставьте елочку зеленую / На том на берегу!» (Ершов 2009: 123, Костромская обл.).

Детали других вариантов рекрутского деревца подробно описаны по воспоминаниям жителей Кологривского р-на Костромской обл., а также по современным записям из Вологодской обл. При рождении

⁹ Завойко 1917: 22–23, Костромская губ.; Дмитриева 1995: 195, Вологодская обл., Никольский р-н; Ветлужская сторона 1996: 134–135.

ребенка родители сажали ему деревце, которое росло вместе с ним. Перед уходом в армию парень навязывал на это дерево ленты, остатки которых сам же он снимал по возвращении домой. Другой знак рекрутского деревца — это веночек из пихты или можжевельника, который парень вешал на конек своего дома, если его собиралась ждать со службы девушка; если же она начинала гулять с другим, пока парень был в армии, то должна была сама снять этот веночек.

Еще один вариант — в день проводов девушки приносили из леса в дом «некрута» маленькую елочку или ветку, украшали ее лентами и ставили над иконой в красном углу; после проводов ее приколачивали снаружи дома; иногда ветку отламывал сам «некрут» и отдавал ее девушкам, чтобы те украсили.

Наконец, четвертый вариант: по дороге к месту сбора парень взлезал на дерево и заламывал в лесу верхушку молодой елочки и березки, а иногда в дополнение к этому вместе с девушками украшал деревца лентами. По возвращении из армии сохранившиеся ленты и елочки снимали с домов (Морозов, Смольников 1997: 233; Кормина 1999: 37; Ярыгина 2001: 151, и др.).

Последний вариант с заламыванием ели зафиксирован также в Вологодской обл. по современным записям. Здесь обряд назывался в том числе *завещанье делать* — когда парень уходил в армию, у елки с развилкой заламывали верхушку и примечали: если она «отродится», т.е. будет расти дальше, то он вернется живым (Денисова 1995: 35, Великоустюгский р-н); иногда это делали просто «на память» (Щепанская 2003: 91). В с. Еловино (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.) следующим образом вспоминали об этом обычае: «Как на войну шли мужики — доходили до Измички. Умывались в ёй. У Измички находили ёлочку в рост с парнем. На ёй делали залом — заламывали, штёб смотрела на деревню. Как у той ёлки судьба, так и у солдата. Придет домой — ёлка прямо стоит. Не придет — сохнет» (ТЭ УрФУ, 1985). В этом описании обращает на себя внимание несколько моментов: и выбор дерева в рост с человеком, и экспликация параллелизма судьбы дерева и человека, и залом ветки в сторону деревни (дома) как прообраз возвращения рекрута¹⁰. Заметим, что локализация рекрут-

¹⁰ Две основные формы рекрутского деревца (заламывание деревца в лесу и принесение верхушки/ветки к дому) описаны И. Веселовой по материалам Вашкинского и Белозерского р-нов Вологодской обл. — с той

ского деревца явно указывает на его связь с соответствующими финно-угорскими обычаями карелов, вепсов, удмуртов и других народов (Конкка 2013: 96–103). Так, у бесермян и некоторых групп удмуртов призывник выбирал стоявшую на краю селения ель, у которой подрубал верхушку и срубал ветки так, чтобы остался голый участок ствола между оставленными наверху и внизу ветками. На это дерево он привязывал полотенце или прибывал ленту. Дерево становилось двойником ушедшего, его называли по имени солдата ('ель Ивана' и т.п.), оберегали, проходя мимо, вспоминали об ушедшем, по состоянию дерева судили о судьбе его двойника (плохой признак, если дерево засохнет) и т.д. (Напольских 2012: 25).

Исследователи рекрутского обряда единодушны в одном: смысл предпринимаемых при уходе парня на службу действий — в том, чтобы создать и сохранить память о рекруте, а также использовать деревце как «индикатор» состояния отсутствующего человека — если дерево растет, значит, с человеком все в порядке, и наоборот (Веселова 2005: 303; Чеха 2009: 422). На наш взгляд, в этой интерпретации недостает идеи возвращения отсутствующего человека домой (см. хотя бы эпизод со снятием рекрутом лент с деревца после его возвращения со службы).

Именно этот момент и привлек наше внимание. Дело в том, что в восточнославянской магии та же совокупность предметов, действий и их мотивировок — деревце или ветка, принесенные в дом как залог возвращения ушедшего, — встречается и в других ритуализованных «проводах». В Полесье, например, при первом выгоне скота ломали ветки ивы, березы, ели и втыкали их над воротами хлева, «шоб корова целы гуд заходила ў хлиев, не оставалась ў лиесе» (ПА, Замощье Гомельской обл.). У русинов Словакии пастухи при первом выгоне приносили домой ветки вербы, сломанные там, где паслась скотина, и хранили их весь сезон в водосточном желобе, чтобы коровы не блуждали и вместе возвращались домой (Вархол 2002: 39); аналогичные примеры известны и по севернорусским материалам. У русских поморов жены уносили домой с того места, где они расстались с мужьями, проводив их на промысел, сосновые и еловые ветки, которые втыкали над дверьми своих домов для благополучного возвращения мужей (Бернштам 1983: 181).

лишь разницей, что в тех местах «заломку некрута» делали не из хвойного дерева, а из березы (Веселова 2005: 299–303).

Можно предположить, что принесение домой, в «свое» пространство из «чужого», ветки дерева символизирует благополучное возвращение человека или скотины из «чужого» мира (солдата со службы, рыбаков с морского промысла, скотины из леса). Использование же в этих обрядах именно ели как лесного дерева акцентирует в ритуале мотив «чужого» мира, дикой природы. Естественно, что толкование этого ритуала, его формы и функции могут и должны быть уточнены с учетом дополнительного материала, в том числе из других сфер обрядности и магии.

Хвойные деревья использовались также и в хозяйственных обрядах, прежде всего в строительном, когда при установлении первой балки крыши на верх дома втыкали или прибивали сосновую ветку. Бойки после завершения фундамента, а также позже, когда застилали пол, устанавливали елочку в знак «радісти, шо хату почали»; когда заканчивали делать косяки дверей, украшали их ветками можжевельника, ели и пихты (Радович 2008: 267). Завершение строительства (а именно поднятие стропил) сопровождалось укреплением наверху *ялинки, ялички, смерічки*, которая представляла собой верхушку ели или пихты или пучок веток хвойных деревьев (Там же: 269). Обрядовое деревце отмечало заключительный этап иных видов хозяйственных работ: у мораван, например, это была *vicha* (украшенная лентами сосенка), которую по завершении сушки сена везли в село на последней телеге с сеном (Húsek 1932: 267, 269). О строительном деревце и его функциях см. подробно: Байбурин 1983.

Деревце неофита. Судя по севернорусским источникам, связь с финно-угорскими обычаями, отмеченная на примере рекрутского деревца, может быть прослежена и на других материалах, имеющих отношение к феномену «карсикко»: так называлось хвойное дерево, у которого по тому или другому поводу обрубали ветки, вершину или затесывали от коры ствол, и соответствующий ритуал. По наблюдениям А. Конкки, помимо других, весьма разнообразных типов карсикко, в Финляндии и Беломорской Карелии существовал обычай вырубать индивидуальное карсикко в ситуации, когда новый член артели впервые принимал участие в том или ином виде работ или промысле. Такой вид карсикко А. Конкка назвал «карсикко неофита» (Конкка 2013: 77–96).

Редкие материалы свидетельствуют о том, что этот вид карсикко был до некоторой степени воспринят славянским населением Русского Севера. По сведениям С.И. Дмитриевой, у русских

в бассейне Мезени существовал обычай «новизно», когда молодая женщина, первый раз выходявшая на полевые работы в семье мужа, должна была устроить угощение в поле; в Лешуконском районе для такой женщины и по такому случаю «затесывали елочку» — выбрав подходящее дерево, срубали несколько ветвей у вершины. Как отмечала исследовательница, проходя по Мезени в среднем ее течении, можно было видеть много подобным образом затесанных деревьев (Дмитриева 1993: 195). Материалы Дмитриевой находят параллель в данных Уральской топонимической экспедиции, обобщенных в «Словаре говоров Русского Севера»: «ДЕЛАТЬ ЗАЛАЗЬ. В обряде “обновления” территории: приехав на новое место, впервые придя на покос и т.п., новичок должен подать сопровождающим выпивку, а тот, кому он подаст, в ответ “делает ему залазь”: залезает на вершину высокой ели и обрубают сучья. Арх. Леш. <...> *Не бывала — дак новичную ставь. Бригада выехала в поле, кто не бывал — ставят новичную, а я делаю залазь тебе: залезу на елку, шейку окарзаю* (Леш. Ларькоино)» (СГРС 4: 111).

Как культурный символ и фольклорный образ, хвойные (сосна, ель, пихта) привлекаются к разработке нескольких тем.

Природное свойство хвойных как вечнозеленых растений вводит их в круг **похоронной обрядности** и связывает их с **темой смерти**.

Хвойные как вечнозеленые. Сосна, ель, а также другие хвойные деревья и кустарники относятся к вечнозеленым, противопоставляемым тем самым листопадным. Потеря хвойными растениями своего убранства (т.е. фактически переход в другую категорию) ложится в основу формул невозможного, имеющих значение ‘никогда’, см. пол. *Dam, jak z choiny wszystkie kolce oblecą* [Дам, когда с сосны все иголки облетят] (Nowakowska 2005: 182). Эта формула невозможного формирует также легендарные сюжеты: святой Николай пытается купить водку у черта с евреем, которые научились ее гнать из желудей, и обещает вернуть деньги, когда с ели и сосны осыплются иголки; он жалуется Богу, что денег у него нет, и Бог делает так, что ель и сосна остаются зелеными (Добровольский 1891/1: 283, Смоленская губ.).

Это важнейшее природное свойство хвойных деревьев получает этиологические толкования, апеллирующие к событиям

христианской истории. Особо выделяются в этом смысле легенды на сюжет бегства Св. Семейства в Египет или Иисуса Христа — от врагов. Брестская легенда гласит: «Неколи, мабуць две тысячы год, уцякала Маци з Исусам. Бегла по лесе. Хацела схаватца пад асину, а тая злякалася і падняла лисце і цяпер уся дрыжыць. А елачка апусціла веткі і спратала іх, і цяпер яна всё зяленая» (ПА, Оброво Брестской обл.). На Русском Севере аналогичные по общему смыслу легенды касаются можжевельника: «А как уж к Пасхе ближе — вот это Страшна недиля пойдёт. Всё говорили, что за Христом беси бегают, а он прячется (ведь на Страшной неделе его хватали и распяли). И всю недилю беси-ти за Христом бегают; он прячется от них. В Великой четверг по межжевел ходили — говорят, Иисус Христос спрячется под можжевел...» (Ветлужская сторона 1996: 59). Болгарская легенда рассказывает о том, что под сосной (*смрика*) Христос смог укрыться от Чумы, за что сосна и получила Божье благословение: «Тизе, смрико, се зелена, да си зиме и лете!» [Пусть ты, сосна, будешь зеленой зимой и летом!] (Ангелова 1948: 138, Самоковско). В чешской песенке вечнозеленую ель называют «благословенной», что указывает, хоть и косвенно, на связь с легендарным сюжетом: «Ach, ta naše jedlička přeblahoslavená, od jara do zimy vždycky je zelena!» [Ах, эта наша елочка благословенная, от весны до зимы всегда зеленая!] (Plicka 1960: 312). Боснийская легенда объясняет зелень ели рассказом о св. Савве, который однажды после долгого пути заночевал под елью; в это время Бог позвал его к себе — и он вознесся, благословив ель, и поэтому она зимой и летом зеленая (Свет флоре 2013: 140, Загорье)¹¹.

В фольклоре и верованиях вечнозеленое убранство хвойных деревьев экстраполируется на человеческую жизнь и становится символом «вечной» жизни, с одной лишь поправкой — оно символизирует жизнь «вечную» за гробом, а не на земле. Возникает своего рода парадокс, ибо, как отмечал Н.И. Толстой, в славянском фольклоре «именно... ель и сосна — выступают как “дерево смерти”, или “дерево того света”, в то время как лиственные деревья... относятся к “деревам живота”, деревьям, знаменующим жизнь» (Толстой 1994: 19).

¹¹ Впрочем, вечнозеленое убранство может быть и проклятием: в Герцеговине рассказывали о дубе, который оставался зеленым зимой и летом, поскольку под ним были убиты двое невинных детей, а окровавленный нож убийца вытер о ствол дерева (Самарџија 2016: 212, № 42).

Именно это обстоятельство — причастность хвойных деревьев к идее вечной жизни — объясняет, почему ель и сосна находят самое широкое применение в **похоронно-поминальной обрядности**. Остановимся на этом подробнее.

Из ели, как и из сосны, часто делали гроб (Логинов 1993а: 123), мотивируя это тем, что ель и сосна (подобно осине) не позволяют покойному «ходить» после смерти (Fischer 1937: 159, Польша; Gustawicz 1882: 278, Украина). Мотив соснового или елового гроба получил развитие в русских колядках и авсеневаых песнях, где за отказ одарить колядников хозяевам желали: «Кто не даст лучинки — тому сосновый гроб!» (Морозов, Слепцова 2004: 275); «А не подашь — на Новый год еловый тебе гроб, осиновую крышку» (Поэзия крестьянских праздников 1970, № 17); в подблюдных песнях: «На Новый год сосновый гроб» (Вятский фольклор 1995: 66); в балладах: мать казака плачет по убитому сыну, а ей советуют: «Будуй, мати, дом яловый /... темненькую светличеньку, / Високою могилоньку!» (Головацкий 1878/1: 99, Галиция); в свадебных песнях: жених-сирота идет на кладбище, чтобы позвать умершего отца прийти на свадьбу, и слышит в ответ: «Oj radby ja, synku, pijty ta ny mozu wyjty; w mene chatka jadłoweńka, kiłoczka my zbyta» [Ой, рад бы я, сынку, пойти, да не могу выйти; у меня хатка еловая, колышки забиты] (Kolberg 30: 299, Покутье) и т.д.

У восточных и в меньшей степени западных славян массовый характер имела практика устилать еловыми и сосновыми ветками (реже — ветками пихты или можжевельника) дорогу к кладбищу — как перед гробом, так и после него¹², см.: «Нясуць цвяты, брасаюць, а то наламаюць с сасны или з ёлки, кладуць ветки — са двара и да магілы» (ПА, Грабовка Гомельской обл.). В Заонежье еловым лапником засыпали пол, порог и ступеньки крыльца, а сразу после выноса тела лапник убрали и уничтожали (Логинов 1993а: 156). Иногда еловыми ветками выметали дом после выноса гроба (ПА, Велута Брестской обл.).

Известные мотивировки этого обычая — а их нам известно по крайней мере три — принципиально различны. Согласно одной из них, дорогу к церкви и кладбищу устилают лапником для того, чтобы в течение первых 40 дней блуждающая по земле

¹² Смирнов 1920: 34, Костромская обл.; Носова 1993: 103, Воронежская обл.; Пахаванні 1986: 151, Брестская обл., и т.д.

душа находила путь домой. В Ветлужском крае это поясняли так: «Вот сперва с иконой идут... а после иконы идет корзина с лапками, и кидают лапоцьки. Уж это, знать, как Иисуса Христа <рас>пияли, дак он по можжевельнику ходил. И вот из-за этого валяют лапоцьки. Вот он по лапоцькам-то и будёт, покойник-от. Он сорок дней ходит — хоть не он, а душенька летает» (Ветлужская сторона 1996: 138). Ту же мотивировку встречаем в белорусских свидетельствах: веточки ели кидали вслед похоронной процессии якобы для того, «штоб ён дарогу знаў, хадзіў дамой» (Лопатин 2012: 40, Гомельская обл.).

В предлагаемых объяснениях хвойные ветви как будто бы обозначают путь, что соответствует семантике похоронного обряда как проводного и актуализирует характерный для него мотив дороги¹³. Вместе с тем и за рамками похоронного обряда можно найти подтверждение символической связи ели и дороги. Таков, например, русский обычай втыкать елки вдоль всей длины масленичных гор, с которых скатывались на санях, обычай, сохранявшийся в городском быту XVIII–XIX вв. (Громыко 1991: 336). В сновидениях дорога через хвойный лес маркирует путь на тот свет. Женщина видит сон, в котором ее умершая свекровь рассказывает о том, как она попала на тот свет: к ней пришел старичок и велел ей следовать за ним: «Я, грить, и пашлёпала. Па дарошки. Вот так дарошка... и ёлки, и сосны, грить, но ни такая как у нас зилёныя, а галубыи и синия... [так умершая попала на тот свет]» (Власкина 2011: 80).

В рамках второго толкования этого обычая рассыпание лапника и «разметание» покойному пути до кладбища приобретает характер апотропеического действия, а сама хвоя (как колючая «материя») актуализирует свое значение оберега: «стараясь дорожку завалить покойному — чтобы не приходил, не тревожил» (На путях из земли Пермской 1989: 296); «Ветки еловые покойнику стелют, чтобы не вернул» (Листова 1993: 60–61, Костромская обл.) и т.д.¹⁴

¹³ О мотиве дороги в похоронном причитании и обряде см.: Чистяков 1982.

¹⁴ В современных материалах обычай рассыпать по дороге хвойные ветви иногда трактуется как неправильный и даже кощунственный, что мотивируется событиями христианской истории. На Урале его комментировали так: «...ране-то бросали всё пихту, а потом сказали, что Иисуса Христа вели по этому, по пихте-то. Так грешно бросать ее. Ишь ее набросают на дорогу, люди идут да ногами пинают, его, говорят, нельзя делать» (Востриков 2000/3: 75).

В Нижегородском Поволжье разбрасывание на улице при вынесении гроба колючих растений (веток ели, можжевельника, сосны) совершалось, согласно третьему объяснению, для того, «чтобы к покойнику не могли подойти каяшки — нечистая сила», т.е. также в целях оберега, но уже не живых, а умерших (Корепова и др. 2007, № 611).

У западных, в меньшей степени у восточных славян ветви сосны и ели, гирлянды и венки из веток ели, сосны, пихты и лиственницы являются едва ли не самым распространенным украшением гроба и могилы в похоронном обряде (см. также обкладывание могилы лапником после предания тела земле). Поляки Замоийского воев. делали из хвойных веток длинную гирлянду и обвивали ею гроб, а после похорон на установленный крест вешали венок из хвойных веток (Wierchy 1980/49: 226–227). Горали на Спише аналогичным образом поступали в случае смерти незамужней девушки: ее подруги делали сосновый венок и обвивали им гроб, как бы «венчая» умершую невесту, и говорили об этом: «*ta trumna w tym wieńcu jest*» [гроб стоит в этом венке] (Kultura Górali 2012: 298). Аналогичные действия сопровождали календарные поминки. В Польше, Словакии, в Закарпатье и других местах в осенние Задушки (в дни Всех святых (1.11) и Всех верных душ (2.11), когда происходили массовые поминовения умерших на кладбище) из ветвей хвойных деревьев (ели, сосны или лиственницы) делали венки и относили их на могилы близких (Vozy rok 1934: 143, Силезия); словаки Закарпатья поступали так и во время посещения могил в пасхальную ночь (Валенцова 2016: 436).

В Западной Белоруссии и Польше погребальные обычаи с хвойными ветвями были экстраполированы на соответствующие по семантике обычаи литургического года. В частности, сосновые и еловые ветки использовались для украшения Гроба Господня в Страстную пятницу при вынесении Плащаницы (Kolberg 9: 132, Познаньское воев.; Vozy rok 1934: 140, Силезское воев.). Впоследствии еловые ветки из этих венков разбирали по домам и применяли в течение года в апотропеических целях — прежде всего в качестве защиты от небесного и земного огня (от удара молнии, пожара и т.д.): «Як гроб стойить на цэрквы, плащаницэй у нас называють, стоить тая ялына кругом гроба... а ужэ як прыймуць гроб, тую ялыну выносяць на двір, и тую ялыну жэншыны ламають, и веткы нысуть до дому, и затыкають йих у хату, пуд хатою, шобы гром нэ удараў» (ПА, Олтуш Брестской обл.); «У церкви перед Паскаю у пятницю

выносяць плащаницы. Венка делаюць из ялины. Як ужо батюшко стане петь “Христос воскрес”, то тады люды бяруць с прэстола и дэляць <этот венки из ели> по крошцы и занесуць за лотвину <матицу>. То, кажуць, Исус Христос лижыць у тых венках, и вона спасе од вогня <пожара>» (ПА, Спорово Брестской обл.).

К обычаям более редким относятся рефлексы ритуальной практики похорон под хвойным деревом или в хвойном лесу, известные прежде всего по материалам Русского Севера и сопредельных территорий, см. приведенное Е.В. Барсовым олонекское свидетельство о похоронах удавленников между двумя елями, лицом в землю (Барсов 1872/1: 55). В Пермском крае у старообрядческого согласия бегунов покойников хоронили без креста под елкой: «Подкапывая коренья, сворачивали всю целину. Выкопавши яму, клали туда тело умершего без гроба, каждения и без всякого поминовения, поставя ёлушку на место, яко будто век тут ничего не бывало» (На путях из земли Пермской 1989: 295)¹⁵.

Гораздо более массовой была ритуальная практика сажать хвойные деревья на могилах (вспомним голубые ели в некрополе у Кремлевской стены). Интереснее, впрочем, не сама практика, а ее осмысление в разных жанрах фольклора, которое всегда связано со смертью. Легенды предлагают этимологическое толкование этой практики: «Мама рассказывала, што во, есьлі расьце ёлка, яна значыцца нігдэ не вяне, она зялёная-зялёная... Гэта выходзя, як дрэва Пана Езуса. Вот каля нябожчыка трэба ёлачку ставіць... Гэта вот Пан Езус аставіў для нас памяць» (Боганева 2010, № 82, Гродненская обл.). В преданиях высаживание хвойных деревьев на могилах подается как причина появления заповедных деревьев в той или иной местности: пьяный Заумарко зарезал жену и ребенка, а сам сгорел от вина; на могильном кургане, под которым были погребены все трое, посадили сосну, которая вскоре стала восприниматься как заклятая (Зеленин 1914/1: 201, Вологодская губ.). В сновидениях высаживание ели предвещает смерть близкого человека: женщине снится такой сон, и ей вскоре сообщают о смерти брата (Традиция в фольклоре 2000: 283, Ленинградская обл.).

¹⁵ Мотив похорон под хвойным деревом обнаруживает и совсем поздние, почти шуточные фольклорные параллели, что лишь подчеркивает устойчивость традиции, см. в русской частушке: «Я умру — меня хороньте / Возле елочки густой. / Интересная могила — / Приди, дролека, стой» (Ветлужская сторона 1996: 222).

В балладах сосна появляется на могиле несчастных влюбленных и погибших праведников (ср. болгарскую песню «Из момка никна бор...»); она вырастает сама или ее сажают: девушке — *борику*, юноше — *бор* (Маринов 1984/2: 138).

Особый круг текстов составляют эпические песни о похоронах героя между двумя елями — преимущественно сербские, болгарские и македонские, однако не только¹⁶. Основные сюжетобразующие мотивы этих песен:

— похороны героя под деревом (между двумя елями/соснами): «Дв'је гробнице овди ископајте, / Једну мени, другу брату мому, / Па нас, браћо, л'јепо сахраните. / Два зелена бора усадите...» [Две могилы здесь выкопайте, одну мне, другую брату моему, и нас, братья, красиво похороните. Две сосны посадите...] (Детелић 2013: 110); ср. мотив похорон казака под елями в украинско-карпатском фольклоре: «Wstań, kozaczce, wstań, kozaczce, / a wstań młodeńki, / chodyć, błudyć po jałeni / twij kiń woroneńki» [Встань, казаче, встань, казаче, а встань, молодецкий, ходит-бродит по еловому лесу твой конь вороненький] (Kolberg 30: 223, Покутье);

— вырастание деревьев на могиле умерших: «Два су бора напоредо расла, / Међу њима танковрха јела; / То не била два бора зелена, / Ни међ' њима танковрха јела, / Већ то била два брата рођена... / Међу њима сестрица Јелица» [Два «бора» рядом росли, между ними тонковерхая ель; это были не два «бора» и не тонковерхая ель между ними, но это были два родных брата... между ними сестрица Елица] (Детелић 1913: 110);

— гибель героя под хвойным деревом, см. в болгарской исторической песне: «Байректаран е останал на Машергедик планина под тьонка ела висока. / Там го е куршум ударил от лева страна в сарцено...» [Знаменосец остался на горе Машергидик под тонкой высокой елью. Там его сразила пуля в сердце...] (Райчев 1973, № 175), а также в белорусской: «Бура лесу навярнула, / Адну сасну покiнула. / А пад тою сасною / Ляжыць жаўнер, як маляваны, — / На галоўцы аж тры раны, / А ў сардэньку аж чатыры» (цит. по: Швед 2004д: 7).

¹⁶ Им посвящена специальная статья Н.И. Толстого (1994); позже к этой теме обращалась М. Детелич (Детелић 2013).

Таким образом, реальные особенности хвойных деревьев сначала определяют их внедрение в круг ритуальной практики похорон, а затем уже на этом основании моделируется фольклорно-мифологический образ хвойного дерева как символа смерти.

Вторая особенность хвойных деревьев как культурных символов — ярко выраженная **поло-родовая идентификация**, которая позволяет им активно «включаться» в контексты, соотносящие дерево с человеком (дерево, растущее у дома, женское дерево, представление о бесплодии хвойных деревьев и т.д.).

В фольклоре и верованиях хвойное дерево (сосна и ель прежде всего) и человек регулярно уподобляются друг другу (болгары, в тот момент когда ребенок начинал стоять на ножках крепко и прямо, «как сосна», готовили и раздавали соседям и родным булочки *борикалки* (< болг. *борика* «сосна») — Седакова 1992: 134) и даже символически отождествляются, см. в украинской поговорке: «Ми не такі сосни рубали» (Дикарев 1903: 33), т.е. ‘не таких людей мы побеждали’.

Чаще, однако, символика сосны и ели в подобных контекстах определяется грамматическим родом их названий в том или ином языке и диалекте¹⁷, в результате чего дерево выступает символом человека определенного пола, тем самым реализую одну из базовых оппозиций — мужской¹⁸–женский.

В сербских песнях *бор* «сосна» (сущ. мужского рода) всегда символизирует мальчика или молодого человека — в противовес таким деревьям, как *јела* «ель» и *борика* (женский вариант дерева из рода «сосна»). Например, у сербов на Косовом Поле, когда сваты входили в дом, невеста говорила: «Један бор, два бора, трећа бела борика», желая себе тем самым иметь в замужестве двух сыновей и одну дочь (Раденковић 1996: 218).

Противопоставление ели и сосны (как женского и мужского символов) получило также развитие в русских вербальных формулах, выражавших согласие или отказ при сватовстве. Такие формулы использовали широкий ряд парных предметных символов,

¹⁷ О названиях хвойных см. специально: Толстой 1978.

¹⁸ Как мужской символ, а точнее как символ молодого парня, выступает можжевельник (бел. *яловец*, *ялавец*, *яленец*, укр.-карпат. *ялівець*, чеш. *jalovec*, пол. *jałowiec* и др.), получивший в чешских и словацких песнях постоянный эпитет «высокий» (см. об этом: Sobotka 1879: 201–203).

в том числе растительных, один из которых выражал согласие, а другой отказ. В частности, в Новгородской губ. возвратившуюся со сватанья сваху спрашивали: «Ель или сосна?»; ель означала «согласны», сосна — «дело расстроилось» (Зеленин 1915/2: 869). Е.Л. Березович, исследовавшая предметные символы в подобных формулах, пришла к выводу, что «отказный» смысл сосны (при том что *ель* и *сосна* в русском языке женские по своему грамматическому роду) связан скорее всего с тем, что сосна «может принимать на себя те коннотации, которые присущи образам сухого дерева, кола, шеста и проч.» (Березович 2007: 269–270), о семантике ‘сухого’ у славянских слов с основной **borъ* см. ниже, с. 107. Видимо, благодаря своей форме (прямая, высокая) и крепости древесины сосна — в ситуации противопоставления ели или какому-то иному дереву — могла выступать в качестве мужского символа и потому означать отказ, точнее несогласие, дать сватающему женскую пару.

В поддержку этого наблюдения напомним, что в свадебных сиротских песнях сироту-невесту символизировала обычно ель, а сироту-жениха сосна: «Уж ты сосна ли, сосенка, / Зелена сосна кудрявая; / На те все ли, сосна, веточки? / Одные нету маковки, / Нету родимыя матушки; / Ох ты, Иван да Иванович, / Бедная сиротинушка!.. / У ты все ли гости зазваны...» (РКЖБН 2007/5/2: 608, Вологодская губ.). В польской свадебной песне жениха также сравнивают с сосной, а невесту с тополей: «Na bogu sosna, przy niej topola, ożeń się mój Jasieńku, boć to Boska wola!» [На бору сосна, при ней тополя, женись, мой Ясенько, будь то Божья воля!] (Fischer 2016: 297). В русских сказках сосна также соотносится с мужским началом: из нее делают (рождается/появляется) мужской персонаж — богатырь и силач Сосна-богатырь — в сказке о трех подземных царствах (СУС 301А, В «Три подземных царства»; начальный эпизод о чудесном появлении на свет героя-силача — СУС 650А «Иван медвежье ушко»; Афанасьев 1, № 142).

Вместе с тем по грамматическому роду своих названий в славянских языках и диалектах ель, пихта и отчасти сосна в основном женские деревья, см. рус. *ель, елка, сосна, хвоя*, бел. *хвоя, яліна*, укр. *ялина, ялиця, смерека*, серб. *јела, омара, оморика, смрека*, болг. *елха, ела, елика*, пол. *jodła, jęgłina, jegła*, чеш. *jedle, borovice*, словац. *borovica, jed'la*, словен. *jelka, smreka*, луж. *jedła, šmrěka* и мн. др. В значительной степени именно этим можно объяснить тот факт, что женская символика ели (в меньшей степени пихты и сосны) буквально пронизывает славянский фольклор, см.:

— в лирических песнях: «Зеленая ялиночка на яр подалася, / молодая дівчинонька в козака вдалася» (Чубинский 1874/5: 122, Украина);

— в частушке: «Буду елочку рубить, / которая зеленая, / буду девочку любить, / которая веселая» (Ветлужская сторона 1996: 216);

— в подблюдной песне, предвещавшей женщине одиночество: «Стоит еленка, качается, / срубшица дожидается», «Елочка-завалиночка под лавкой валяется» (Вятский фольклор 1995: 65);

— в свадебном причитании: «Уж матушка зеленая елиночка, / И роспусти да свои прутьица ты ветлыи... / И приукрой да меня, вольную ведь волюшку...» (Барсов 2: 393);

— в свадебной сиротской песне: «А ёлка, ты, ёлка зеленая, / та все тебе все сучья ветются, / только у меня нету макушечки, / макушечку мою бурей сломило, / бурей сломило, под горку скатило» (МГУ ФЭ 1983, т. 1, № 113, Калужская обл.);

— в колядке: «Там на полі ёлка / Распусціла зёлка, — / А хто піе, хто гуляе? — / Рыгарова жонка» (Зімовыя песні 1975, № 304, Белоруссия).

В болгарском фольклоре *ела*, *елха* — устойчивый символ девушки, отсюда ее эпитеты *вита ела зелена*, *тѣнка ела висока*, *ела тѣнковита* [гибкая зеленая ель, тонкая высокая ель, тонкая и гибкая ель], причем, как и у восточных славян, это часто символ невесты, см. в зачине болгарской свадебной песни: «Ела се свива-превива, мома се с рода прощава...» [Елка свивается-перевивается, девушка с семьей прощается] (Райчев 1973, № 34).

Женская символика хвойного дерева нашла применение в магии, направленной на ускорение замужества. В качестве примера укажем на один польский святочный обычай. В Пулавском пов. (ныне Люблинское воев.) утром в Новый год девушки *choinke wunosity* [выносили хвойные ветки], а точнее, втыкали в забор своего двора украшенные сосновые ветки, заранее принесенные из леса. Считалось, что если ветки кто-нибудь заберет, то девушка вскоре выйдет замуж (Lud 1984/68: 251). Очевидно, что *choinka* (хвойная ветка) выступала в данном случае знаком незамужней девушки, а сам ритуал был основан на мотиве брака как захвата, забирания (ср. «взять замуж»). О других магических практиках, реализующих оппозицию женский–мужской, см. ниже в главе «Дерево и человек».

Обозначенные мифопоэтические ассоциации сосны/ели (и хвойных вообще) — их связь с темой смерти/бессмертия (вечно-зеленый ~ бессмертный) и преимущественно женская символика — определили не только характерный для мифологии дерева **запрет сажать** хвойные поблизости от человеческого жилья, но и специфические именно для сосны/ели мотивировки этого запрета и сопутствующие ему поверья.

Мифологическое сознание «проигнорировало» идею бессмертия, заключенную в вечнозеленых хвойных деревьях, зато «заметило» использование хвойных в похоронном обряде, что, в свою очередь, послужило источником верований, связывающих хвойное дерево с кладбищем и смертью. Логика возникших на этой основе поверий, видимо, была такова: «если посадить ель (сосну) у дома, то дом превратится в кладбище / дома будет, как на кладбище» (об этом запрете в целом см. ниже). Приведем свидетельства с Карпат и Русского Севера:

— «Сосну не треба сажати коло дома, кажуть, шчо на том місті не б'є челядь — не ведуться ни люде, нич» (КА, Новоселица Закарпатской обл.); «Сосну не добре садити, бо покойник буде, повмирають люди» (КА, Днестровка Черновицкой обл.). У русинов Словакии высаженное под окном дома хвойное дерево (ель или пихта) и переросшее в конце концов дом воспринималось как угроза жизни хозяину, который должен лечь в землю: «Газда мусит ити долом, мусит гмерти, бо смерек иде горі, а газда мусит ити долу» [Хозяин должен пойти вниз, должен умереть, т.к. ель идет вверх, а хозяин должен идти вниз] (Вархол 1993: 66); не исключено, что на это поверье повлияло народно-этимологическое сближение *смерек* — *смерть*.

— «К дому вопще садить нельзя ёлок. Эта семья искорёница, ей не будет. Признато прежними людьми. Вот у нас на родине, в Сласникова <соседняя деревня>, посажбна ёлка была, не к самому, к окну, а к байне дедушкой, и у нас искоренилась вся дедушкова семья и моево оцца искоренилась, брата убили на войне, оцца убили на войне, осталась одна мама» (ПА, Тихманьга Архангельской обл.); «У нас ели кругом растут, так они поколенья выживають. У нас такая деревня раньше была большая, было столько детей, и никто из детей не остался здесь жить. Всех как выжило. Деревня почти что вымерла. Говорят, что дерево ель не садить надо» (Там же).

Женская символика ели определяет другие мотивировки, смысл которых состоит в том, что ель/сосна либо «выживает» из дома мужчин, либо даже не пускает их в дом, обрекая женщин на одиночество, отнимая у них мужей и т.д. На Брянщине считали: «у каго деўки — няльзя ёлку сажать. Век буде деўкай» (ПА, Картушино Брянской обл.), ср. закарпатское объяснение того же запрета: «Сосну не треба коло хыжі садити, бо не буде вестися мужьскы пол» (КА, Новоселица Закарпатской обл.).

Отмечен также запрет сажать ель в честь девочки, иначе она не выйдет замуж (Радчицк Брестской обл., Кабакова 2001: 128); этот запрет не кажется случайным в контексте севернорусской практики сажать ель при рождении мальчика, а не девочки: «Ребенок родится, у нас ель сажали на мужика, а на женщину — иву, цветы...» (Мазалова 1995: 79, Кенозеро).

Помимо связи с похоронной обрядностью и темой смерти, а также женской символики хвойных, можно назвать еще одно, третье основание запрета сажать у дома ель. Ель и сосна толкуются иногда как **бесплодные деревья**¹⁹, наказанные и проклятые Богородицей тем, что они не цветут и не приносят плодов, см., например, в македонской песне, где «Богородица люто прокълнаф... Тонка евла тонка да бидит, / ни цут да цутит, ни род да родит» [Богородица гневно прокляла... Тонкая ель тонкой пусть будет, ни цветом не цветет, ни рода не родит] (Миладинови 1981, 78: № 36). Проклятие ели, сосны и пихты бесплодием чаще всего связано с эпизодом бегства в Египет: чешская легенда гласит, что Богородица прокляла пихту, т.к. та не предоставила Св. Семейству тени в жаркой пустыне, и в результате это дерево не дает плодов (Košťál 1902: 297).

Отношение хвойных, и прежде всего ели, к бесплодным деревьям заметнее всего проявилось опять же в мотивировках запрета держать такое дерево возле дома. Так, в Полесье елку не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись» (ПА, Николаево Брестской обл.), «нешто не буде радить ци у хляве, ци дома» (ПА, Велута Брестской обл.), см. также запрет погонять коров кнутом из ели, поскольку от этого они якобы теряют молоко

¹⁹ Вместе с тем само отнесение хвойных к бесплодным деревьям кажется слабо мотивированным, поскольку их плоды (шишки) символизируют плодородие (см. «шишки» как украшение на свадебном караве) и используются в продуцирующих обрядах (см. об этом в главе «Плодовые деревья»).

(Gustawicz 1882: 214, Малопольское воев.). Особенно последовательно избегали держать ель у домов молодоженов, чтобы те не остались бездетными (ПА, Вел. Бор Гомельской обл.)²⁰.

Из других запретов отметим рекомендацию не прятаться под хвойными деревьями в грозу, причем среди ее толкований выделяются те, что **связывают хвойные деревья с темой огня**²¹. Тема огня — третья тема, релевантная для мифопоэтического образа хвойных деревьев. Словаки, например, считали ель вредным «перуновым» деревом, которое якобы притягивает гром и молнии, поэтому под ним не только не прятались в грозу, но также не использовали при строительстве, опасаясь пожаров (NO 1963/5: 269; Olejník 1966: 204). По той же причине ель иногда не сажали вблизи домов, не использовали для топки бани и т.д. (Криничная 1993: 17)²².

Однако наиболее последовательно символика огня выражена в образе сосны — смолистого дерева, из которого изготавливали лучину (фольклорный эпитет лучины — *сосновая*, см. также рус. диал. *соснина* ‘лучина’ — СРНГ 40: 52) и дрова из которого ценились

²⁰ В зоне белорусских диалектов в запретах, которые указывают на негативное влияние ели на женскую фертильность, можно усмотреть также влияние народной этимологии, связывающей, например, бел. *яліна* «ель» с бел. *ялавы* «яловой», *ялавіна* «поле, долгое время находящееся под паром», *ядаўка* «яловая корова» и т.п., однако это — из области гипотез.

²¹ См.: «...символом огня (в т.ч. небесного) являлась и сама ель, возможно не из-за сходства ее формы с формой пламени (ср. англ. *fir* «ель», *fire* «огонь») (Топоров 1982: 370).

²² Впрочем, в отношении того, можно или нельзя находиться в грозу под хвойными деревьями, традиция расходится во мнениях. Так, по белорусскому преданию, во время грозы лучше прятаться под елью (*яліна*) — в нее никогда не бьет «пярун», поскольку это священное дерево: когда Богородица прятала маленького Христа от евреев, которые хотели его убить, ель опустила ветви, чтобы закрыть Христа, поэтому Господь благословил и освятил это дерево (Сержпутоўскі 1930, № 314, Минская губ.; см. современные фиксации этой легенды, относящиеся к можжевельнику: Боганева 2010, № 79). А вот русское (владимирское) предание предостерегает от этого, приводя в подтверждение рассказ о том, как сосна и ель не вняли просьбе Христа не шуметь и не мешать ему, когда Он молился в Гефсиманском саду, поэтому в грозу не прячутся под этими деревьями, предпочитая им березу (Максимов 1903/1989: 174).

выше других. В Маевице (Босния) в зимнее время огонь в очаге разжигали лучиной черной сосны (называемой *луч*), которую разносили по домам «лучари»; считалось, что, если разжечь ею огонь, день сложится счастливо (Franković 1987: 253). На западе Боснии, в регионе Янь, почтительное отношение к сосне и ели объяснялось именно тем, что из их древесины делали лучину. Считалось грехом оставлять недогоревшие куски лучины там, где по ним могли ходить и втапывать их в грязь; запрещалось бросать остатки лучины в мусорную кучу, чистить лучиной уши, иначе человек оглохнет, и т.д. (Rakita 1971: 67; Лилек 1894: 369)²³.

В восточнославянских языках и диалектах наименования леса, производные от **borъ* (основное значение которых ‘сосна’), и их дериваты обнаруживают связь со значением ‘сухой’, см. бел.-полес. *бор* ‘густой, дремучий смешанный лес, произрастающий на сухом месте’, ‘высокое место, где растет сосна’, ‘сосновый лес на сухой почве’, рус. диал. *бор* ‘крупный сосновый или еловый лес на возвышенном месте’, ‘место сухопесчаное, где растет сосняк’, ‘сухое место, возвышенность среди болота’, ‘хвойный лес на возвышенном месте’ и мн. др. Н.И. Толстой, исследовавший производные от **borъ*, обратил внимание на то, что в Полесье *боровою* земле противопоставляют *неборовую*, которую используют для выращивания сельхозкультур как не столь сухую и более плодородную. Связь лексем с основой **borъ* со значением ‘сухой’ находит соответствие в словенском языке, где *borón* значит не только ‘сосновый’, но и ‘постный, сухой’, см. *boróvo mesó* ‘постное сухое мясо’ (Толстой 2006: 22–41). Сема сухости, выявленная у славянских слов с основой **bor-*, поддерживает фольклорную символику сосны как дерева, потенциально связанного с огнем.

Сосновый огонь, часто упоминаемый в фольклорных контекстах, ассоциировался в них со страстью и похотью. Образы горящей сосны и соснового огня как метафоры любовного чувства нашли развитие прежде всего в вербальной магии. Приведем в качестве примера заговор из воронежского судебного дела 1781 г., использовавшийся для побуждения женщин и девушек к «блудодеянию»: «На море, на море — на Кияне, на быстром острове стоит изба, в той

²³ В сказках встречается мотив золотой сосны, которую должны добыть для царя три его зятя (АТУ 530А, Афанасьев 1–3, № 286, 564; словацкий вариант: Gašparíková 1992/2, № 525), где золотой цвет сосны может быть связан как с окраской ствола, так и с горючими свойствами ее древесины.

избе стоит сосна. Возьму я ключи, пробой, отопру я избу, возьму булатный топор, полезу на сосну, урублю сосновых дров, положу сосновые дрова в печь, и те мои дрова разгорелись, жилы и суставы у такой-то рабе растоплялись обо мне» (Смилянская 2002: 170).

В круг сюжетов, основанных на метафоре «(сосновый) огонь — страсть», можно с осторожностью включить балладу «Казак и шинкарка» с центральным образом девушки под горящей сосной (разбор баллады см.: Новичкова 2001: 162 и далее). Сюжет баллады сводится к тому, что казак уводит из дома девушку/шинкарку, привязывает ее в лесу к сосне и поджигает дерево: «Завел казак шинкарочку во темный во лес, / Привязал шинкарочку ко сухой сосне, / Зажег казак сосенку с маковки до земли. / Сосенка горит, шинкарка кричит...» (Киреевский 1917/2/1, № 1457); завершение баллады имеет много вариантов. Украинские варианты этой баллады заканчиваются, как правило, гибелью девушки, которая сгорает у сосны: «Прив'язали дівча до сосни косами... / Ой зробили огню з чорного кременя, / Запалили сосну з гори до корена. / Сосонка палає, дівчина вмирає». Такое развитие сюжета Л.В. Иванникова трактует как наказание за бесчестье, а сам огонь, как представляется исследовательнице, передает идею ада (Іваннікова 2011: 67). Впрочем, создается впечатление, что две эти трактовки не противоречат друг другу: огонь, безусловно, связывается с любовно-брачными мотивами, однако, как правило, речь в балладе идет о любви запретной, греховной, связанной с нарушением этических норм и потому заслуживающей наказания, см. в белорусской песне: «Шли салдаты слабадою, / Вязли девачьку с сабою. / Вяли поле, шче й другое, / А на трэттем станавилися. / Стаит сосна баравая. / Взялы девачьку, зьвязали, / Да к той сосне привязали. / Запалили сьверху сосну, / Гарит сосна баравая, / Кричыть деўка маладая. / А вы, луди добры, чуйте, / Сваих дочек приучайте, / И с салдатами не пускайте» (ПА, Присно Гомельской обл.).

Другой сюжет, обыгрывающий горение сосны в контексте брачной тематики, — песня «Выходила девушка в щире боры, / Выносила девушка жар в рукаве, / Зажигала девушка сыр ў сосне <сыру сосну>...» (Добровольский 1903/4: 73, Смоленская губ.), которая в некоторых вариантах заканчивается замужеством девушки. По мнению Т.А. Новичковой, сжигание сосны символизирует здесь сожжение девичьей воли (Новичкова 2001: 167), хотя, на наш взгляд, горящая сосна здесь скорее означает брачные интенции, готовность к браку, его ожидание.

Четвертый круг сюжетов, мотивов и магических практик, связанных с хвойными деревьями, вводит их в сферу **народной демонологии**, в то время как колючесть, смолистый запах и горючесть превращают зелень хвойных растений в **универсальный апотропей**.

Хвойные, как и большинство дикорастущих деревьев и кустарников, имеют отношение к **демонологическим сюжетам**, и в мифологии хвойных, особенно ели и пихты, эта соотнесенность оказывается очень значительной.

Хвойные деревья связаны прежде всего с русским (и даже специально севернорусским) лешим, о чем говорят упоминания о частичной дендроморфности лешего или его инкарнации в хвойное дерево. Русские Карелии верили, что леший удерживает заблудившихся людей поблизости от крупных и почитаемых в данной местности деревьев, в т.ч. сосен, к которым человек многократно возвращается, пытаясь найти дорогу домой (Криничная 1993: 26), см. рассказ о том, как леший заманивает подростка под елью: «Ребята пошли на реку брали ягоды. Девки берут, а Вася все отдаляется. Девки его позвали, а он не идет... говоритё: “Дедушка за сосенкой стоит да меня зовет. Я к нему пойду”... Привели его за руки домой, насильно» (Рейли 2004: 401, Архангельская обл.); «Дедушка-от меня водил. А где-от спать, так мы, говорит, под елку. Повалимся под елку, вот под елочкой и спим!» (Там же: 402). Вообще места, заросшие густыми елями, плохо пропускающими свет, тенистыми, считались опасными, см. рус. вологод. *Неповадно Савино* — топоним, мотивируемый следующим образом: «Там неповадно, всё ёлки, глухое место, страшно» (Березович 2010: 105).

Известно, что отдельные деревья играют особую роль в установлении контактов между пастухом и лешим. «Договор» между лешим и пастухом о том, что в благодарность за приношения леший будет оберегать стадо в течение времени выпаса, заключался под старой елью, там же лешему оставляли приносы или закапывали их в землю под елью (Щепанская 2001: 11, Ленинградская обл.). Чтобы вызвать лешего, надо было якобы сесть на сосновый пень и трижды аукнуть (РДС 1995: 316). На Кенозере рассказывали, что, когда колдунья отправлялась ворожить к лешему, он общался с ней под елью (Мазалова 1995: 79).

Один из популярных мотивов демонологических рассказов — трудные задания, которые поручают чертям, в частности счет чего-то неисчислимого (песка, иголок на хвойной ветке

и др.; АТУ 1172): «Черти часто надоедают им <колдунам. — Т.А.>, требуя себе работы, и вот... колдуны чертям дают разную работу, иногда очень трудную. Так, например, посылают их на еловый лес сосчитать хвою; черти безропотно принимаются за счет хвой и считают ее очень быстро, но как только дойдут до крестообразных сучьев, так весь счет забывают и возвращаются с извинением, что не могли сосчитать» (Завойко 1914: 113, Владимирская губ.). Тот же мотив можно встретить в заговорах от детской бессонницы, где пересчитывать иголки отправляют тех, кого считают причиной бессонницы: «Заря-заряница, поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки. Там тебе дело, там тебе работка. Моего дитятка сердечного знай не задевай» (Традиционная русская магия 1993: 90, Вологодская обл.).

На юге Славии, а также в Карпатах ель часто получает статус дьявольского дерева, созданного руками дьявола или им испорченного. Украинцы Покутья полагали, что пихта (*jełycie*), *Abies pectinata*, — это дерево черта, которое появилось от его дыхания: «Toj szczechy poduw taj zrobyła sie jełycie» [Тот, пропал бы, подул и сделалась пихта], и он с тех пор всегда сидит на ней; говорят также, что пихта — его цымбалы, и когда хмарится, она издает особый звук, *triskotył* [трещит] (Lud 1907/13/2: 124). Дьяволу приписывалось происхождение колючих сучьев ели. Согласно сербской легенде, именно дьявол сделал клинышки из твердой древесины кизила, воткнул их в ствол ели и таким образом мог подниматься по ним наверх (Ђорђевић 1958: 560, Лесковацкое Поморавье). Близкая легенда зафиксирована в Карпатах (в окрестностях Дрогобыча). Она гласит, что Бог создал ель (*смереку*), и не было дерева красивее ее — оно было ровным и гладким: «а дідько, бодај моци не мав, позавидів, зајшов у ночи тај понабивав цьвоків [гвоздей], а з них поробило сьа в смереці сучье. То то дідьча робота. Нераз рубај смереку — з верха гладка, галузья нема, а в середині сук такиј твердиј як цьвок» (Из уст народу 1894: 181, окр. Дрогобыча, Прикарпатье).

И, наконец, последний аспект, без которого образ хвойных был бы неполным. Применение зелени и веток хвойных деревьев в магии нельзя назвать разнообразным. Конечно, и сосна, и ель часто фигурируют в народно-медицинской практике, но едва ли чаще, чем другие деревья, а те контексты, в которых они фигурируют, совершенно типовые и не добавляют новых черт к рассматриваемому образу.

Из всех известных ритуально-магических функций, которые могут выполнять деревья и их части, наиболее репрезентативной оказывается **апотропеическая**, которой хвойные деревья обязаны их колючести, смолистому запаху, а также крестовидности ветвей.

Поляки Силезских Бескид при первом удое процеживали молоко через положенные крест-накрест еловые веточки, а на Троицу — обводили овец вокруг воткнутой в кошаре елочки и давали им взамен корма молодые еловые побеги (Lechowska-Bujak 1962: 127, 129). В Словакии в ночь накануне Филиппа и Якуба (Вальпургиева ночь) хозяева втыкали ветки хвои в навозную кучу, а также затыкали их за оконные рамы, оберегая дом от ведьм (Horváthová 1986: 202). Колючесть ели как мотив встречается в проклятиях: «А кто моему лову станет завидовать... тому завидящему человеку от моего лову сухая хвоя еловая в глаза» (Олонецкие губ. вед. 1869/92: 978). В Кадниковском у. Вологодской губ. над тремя «крестиками» хвои дружка жениха читал оберег «Как же эта земная Божья крестовая хвоя не боится она ни притчи, ни порчи...», а затем клал их в сапоги жениха (РКЖБН 2007/5/2: 635).

На западе Южной Славии функция оберега приписывалась сосне. В Боснии кусочки сосны использовали как личный амулет, зашивая их и сделанные из соснового дерева крестики в одежду, а выходя из дома после захода солнца, брали с собой кусочек сосны и хлеб (Лилек 1894: 370). Считалось, что сосна оберегает от злых духов, вештиц, а также от разного рода видений и наваждений. Из сосны традиционно делали замки, запоры и замочные скважины: дому, защищенному таким замком, никто не смог бы навредить; если такой запор закрывал хлев, ведьма-«чинилица» не могла проникнуть внутрь и отобрать у коров молоко (Dragičević 1907: 320, центр. Босния).

Еловые и сосновые ветки широко использовали для защиты строений и культурного пространства от непогоды, и это несмотря на то, что ель и сосна якобы притягивают к себе гром и молнии и под ними, как мы уже говорили, нельзя находиться в грозу. Мораване украшали еловыми веточками кресты, которые на Пасху втыкали в посевы, — от града (Pernica 1951: 53). Жители Ярославской губ. в верхнюю слегу крыши вбивали сосновый клин, чтобы дом не сожгла молния (Дерунов 1870, № 36: 141).

Действенным средством считались еловые ветки, которые стояли вокруг проруби на Крещение во время водосвятия. Освященные вместе с ладаном ветки подкладывали при закладке

дома под четыре угла, чтобы предохранить его от «перунов» (Никифоровский 1897: 136, Витебская обл.); их приносили домой, клали за образа и помещали под крышу — от ветра и грома; привязывали к яблоням в саду, чтобы уберечь деревья от бури; втыкали в стену, клали под дом, в подпол: «На Водохришча святятъ воду, выносять эту ёлку, што вона в цэркви стоить, то ужэ тую ёлку то затыкають от грома, гаворать, што нэхай живэ ужо вона в дому» (ПА, Бельск Брестской обл.). Освящали ветки и в другие праздники. В Полесье на Пасху церковь вокруг засаживали сосновыми и еловыми ветками, которые позже втыкали в крыши домов или клали под дома, «коб вихром нэ знэсло» (ПА, Сврынь Брестской обл.), см.: «На Всеночну или на Троицу кругом церкви поназакапывають хвойник. Ломят люди голё, сосонник. От бурану, вроде, гаворят. Ў крышу затыкають, на чердаку заткнуць. Гольки с сосён ломали, святили, як расходяца до дому, тады уже [закапывали]» (ПА, Золотуха Гомельской обл.). Католики Боснии делали из ели в Юрьев день крестики, освящали их и ставили по одному в каждое поле от непогоды (Filipović 1969: 51), а при угрозе града жгли освященные ветки ели и пихты (Лилек 1894: 370).

Широкое применение в качестве оберега нашел можжевельник, особенно на Русском Севере. Из можжевельника делали подойник, в который доили недавно отелившуюся корову, а в рожок, через который процеживали молоко, вставляли веточки можжевельника; через девять дней после отела корову мыли водой, в которую была положена ветка можжевельника, сломанная в Страстной четверг, так называемая четверговая вересинка; окуривали дымом можжевельника снасти и сети, особенно при первом в году лове или в случае, если лов не удавался: «Верес да вот, чертей отгонять, <если> рыба не ловица» (Трофимов 2001: 55); прятались под можжевельником в грозу (Каргополье); из него делали пастушью трубу и втыкали его ветки перед порогом, оберегаясь от «ходячего» покойника (Ленинградская обл.); умершего окуривали дымом можжевельника, а от детских болезней в притолоку двери втыкали его ветку (Заонежье)²⁴.

²⁴ КА РГГУ; Логинов 1993а: 96, 138; Традиция в фольклоре 2000: 319; Русский Север 1986: 188; Дурасов 1988: 105.



В складывании образа хвойного дерева большую роль играет соединение черт, общих для мифологии и обрядовых функций дерева вообще (культовое дерево, связь с областью народной демонологии, ритуальное деревце), с «культурным» осмыслением некоторых специфических признаков, обусловленных природными особенностями хвойных (вечнозеленое, колючее, горючее и нек. др.) и выделяющих эти деревья на фоне славянского дендрария. Обращает на себя внимание, что даже при наличии этих особенных признаков образ хвойного дерева достаточно мозаичен, фрагментарен и не всегда складывается в единое целое. На наш взгляд, это объясняется тем, что в традиционной культуре процесс символизации и семиотизации затрагивает не столько дерево как таковое (или предмет вообще), сколько отдельные его признаки.

Хвойные деревья занимают заметное место в обрядовом пространстве традиционной культуры, выступая в роли «священных» деревьев и выполняя функции ритуального деревца в календарных, семейных и хозяйственных обрядах. Как вечнозеленые, хвойные входят в похоронный обряд и благодаря этому соотносятся со смертью, становятся ее маркером. Различающиеся между собой по грамматическому роду названий, хвойные символизируют мужское и женское начало, определяя систему запретов и регламентаций, касающихся живого, растущего дерева. Благодаря своей смолистости и горючести, в фольклорном дискурсе хвойные связываются с огнем, а через него с темой страсти и похоти. Колючесть хвойных и исходящий от них сильный смолистый запах определяют апотропеическую функцию их зелени и веток.

Сравнивая между собой два первых дерева славянского дендрария — дуб и сосну, — несложно заметить, что их объединяют два момента: во-первых, функция культового («священного») дерева, которую оба они выполняют, а во-вторых, статус «мужского» дерева, определяемый в том числе грамматическим родом их названий (*dǫbъ и *bogъ), а также некоторыми экстралингвистическими факторами, в то время как во всем остальном эти образы значительно различаются.

ЛИПА

Культовые функции. — Народная медицина. — Липа и Священное предание. — Заповедное дерево. — Легенды о происхождении медведя из человека. — Попечительские функции. — Липа в календарных обрядах. — Липа как апотропей. — «Мягкое» дерево. — «Слабое» дерево.

Липа — род деревьев и крупных кустарников (*Tilia*), произрастающих на территории всех славянских стран. В сводных трудах о липе писали П. Сobotка (Sobotka 1879: 86–100), К. Мошинский (Moszyński 1967: 532–534), А. Фишер (Fischer 2016: 413–418), В. Чайканович (Чайкановић 1985: 164–168) и др. Из специальных исследований липе посвящена известная работа Б. Шулека (Šulek 1878) о почитании липы в Южной Славии, заметка о лексемах с корнем *lip-* в русских диалектах (Этерлей 1978), статьи М. Малохи (Малоха 1997), И.А. Швед (1999) и некоторые другие работы.

Липа — одно из самых заметных и важных деревьев в европейской культуре, в том числе в культуре всего запада и юга Славии. Ее в больших количествах высаживали в городах и сельской местности, и старые липы со временем становились местной достопримечательностью: они были центром сельского сообщества, под ними собирали сходы и решали важные дела; липовый лист (в стилизованной сердцевидной форме) — известный геральдический знак, который просматривается на многих европейских гербах и эмблемах; слово «липа» дало название июлю как периоду цветения липы (пол. *lipiec*, укр. *липень*), а также легло в основу многочисленных топонимов; цветы липы, ее кора и древесина нашли широкое применение в традиционном быту.

Наряду с дубом и сосной липа **выполняла культовые функции**, особенно у южных славян. Липы сажали вблизи церквей, монастырей и мечетей, или же, наоборот, на месте, где росли старые липы, ставили церкви или кресты. Б. Шулек обратил внимание на такую закономерность: если вблизи церкви нет старой липы, значит, эта церковь новая. О старой чудотворной липе (которая некогда росла в Славонии, близ Черника), называвшейся *Kažotičeva lipa*, упоминается в Житии епископа Августина (начало XIV в.). Под такими старыми деревьями устраивали суды, проводили праздники

и собрания жителей; там останавливался крестный ход во время религиозных процессий, там читали Евангелие и организовывали трапезы; под старыми липами собирались перед богослужениями и т.д. (Šulek 1878: 159–167; Franković 1987: 254; Vinšćak 2002: 68–70)¹. В Польше самые старые костелы обычно окружены огромными вековыми липами (Fischer 2016: 416).

Традиции общественных собраний, проводившихся под липами, сохранялись в Южной Славии до самого последнего времени. У болгар в окрестностях Ловеча (с. Голец) под вековой липой, которая росла в поле, на Вознесение еще не так давно совершали жертвоприношения (Ловешки край 1999: 314). В Западной Македонии (Железник) липа и водный источник под ней, находившиеся около местного монастыря Св. Афанасия, были местом совершения лечебных ритуалов (Крстева 1987: 120). У словенцев Лютомера старая ветвистая липа, которая росла в центре села, служила местом традиционного сбора парней, отмечавших свой праздник в день св. Флориана (4.V): здесь зажигали костры, отсюда же начинался и обычный для праздника обход села, во время которого парни разносили по домам «новый» огонь, зажженный с помощью древесины этой липы, и домочадцы таким образом обновляли огонь у себя в очагах (Kuret 1: 307). Вообще традиция извлекать «живой» огонь с помощью древесины липы была широко известна южным славянам, а сам этот огонь использовался в профилактических и лечебных целях (Тројановић 1930: 75, 79–81)².

Согласно известию XVII в., оставленному неким духовным лицом, посетившим окрестности Пожеги в Славонии (с.-вост. Хорватия)

¹ Б. Шулек и П. Булат, основываясь на словенских выражениях типа *липов бог*, допускали, что идолы могли быть сделаны из липы (см. об этом: Чајкановић 1985: 166), ср. рус. диал. *липоклонник* — «Человек, входящий в особую [какую?] религиозную секту. *Липоклонники совершали возлияние богу пивом.* Нижегород.» (СРНГ 17: 57).

² В народной лирике липа упоминается как место молодежных гуляний и встречи возлюбленных; под липой, растущей около дома, сидит девушка, ожидая суженого (Sobotka 1879: 90–91), или плачет девушка, проводившая любимого на войну («Неј, там w polu stoi lipa zielona, pod ta lipa stoi luba, luba strapiona...» [Гей, там на поле стоит зеленая липа, под той липой стоит милая, милая, полная скорби...]) — Niebrzegowska 2000: 56); зеленая и цветущая липа символизирует красивую и счастливую девушку, сухая или одиноко стоящая — брошенную (Košťál 1902: 289); в русской лирике липовый кусток — место любовных свиданий (Соболевский 3, № 586, Томская губ.) и т.д.

в 1629–1630 гг., к почитаемой в этих местах святой липе и мусульмане, и христиане приходили на первой неделе девятого месяца года; они приносили дары и свечи, священник служил молебен; липу считали чудотворной, к ней обращались с просьбами, целовали дерево и кланялись ему как святыне; верили, что она поможет тем, кто приносил ей жертвы и давал обеты (Moszyński 1967: 533). К. Мошинский увидел в этой дате (первая неделя девятого месяца) указание на канун празднования Рождества Богородицы (отмечаемого 8/21 сентября). По его мнению, это объясняет тот факт, что в фольклорной традиции липа оказалась связана именно с культом Богородицы. В доказательство такой связи он указал на то, что, например, в Лукувском пов. (ныне Мазовецкое воев.) местные жители именно потому считали липу «святым» деревом, что в ней якобы живет Богородица. В подтверждение этого обычно рассказывали о бедной падчерице, которой мачеха позволяла носить лишь свиной кожух; падчерица молилась о помощи под липой; в ответ на ее молитвы из дерева вышла Богородица и, сжалившись, отдала падчерице свою одежду (Ulanowska 1884: 292, вариант сказочных сюжетов о мачехе и падчерице с аллюзиями к АТУ 510В).

Культовые функции липы нашли применение в семейных обрядах. В Герцеговине венчание в прошлом заключалось в троекратном обходе места, где совершалось богомолье, во время которого над головой молодоженов держали липовую ветвь (Чажкановић 1985: 167); о венчании у дерева см. подробнее в главе «Дерево в составе культовых практик». В Боснии и некоторых других местах липы сажали на кладбищах (Franković 1987: 254).

Почитание липы, ее причастность к сфере культа характерны и для других регионов Славии. В Польше каплички (часовенки с фигурками святых, вырезанными из дерева) часто располагали в тени липовых деревьев или вешали на нее; туда же помещали резные фигурки Христа, Богородицы и святых (Grajnert 1863/8, № 220; Fischer 2016: 416). На липе могли «являться» чудотворные иконы (ПА, Красностав Вольнской обл.).

Как и многие другие деревья, липа играла важную роль в **народной медицине** (что имеет и вполне объективные основания — напомним хотя бы о потогонных свойствах липового цвета). Примечательно, однако, что в ряде целебных ритуалов липа выступала не как объект, на который символически переносили болезни или части дерева

которого использовали в народно-медицинских процедурах, а скорее как субъект, к которому обращались за помощью. В Боснии (Баня-Лука) больной туберкулезом должен был в течение 40 дней ходить по утрам под липу — считалось, что за это время он выздоровеет (Лилек 1894: 372). На западе Витебщины (Шарковщинский р-н) была известна *Святая липка* — дерево, к которому в день св. Юрия (23 апреля / 6 мая) совершали крестный ход от местной церкви и у которого оставляли приношения (деньги, овечью шерсть и др.); к этому же дереву ходили в случае болезни (Проза Падзвіння 2011, № 598, 599). В Полесье вокруг старой липы обносили больных детей и просили об избавлении от детской бессонницы, а женщины, желая излечиться от бесплодия, сами обходили вокруг нее (подобно тому как это же делали вокруг дуба) (ПА, Андреевка Черниговской обл.). «Живым» огнем, разведенным с помощью липовых веток, лечили скот, а золой, оставшейся от такого огня, — людей от коросты (Болгария; Босния; Македония и др.) (Лилек 1894: 372; Вражиновски 2006: 130).

В роли сакрального дерева липа выступает в восточнославянских заговорах, главным образом в белорусских заговорах от укуса змеи: здесь липа находится в мифологическом центре, и на ней живет старшая змея, своего рода царица змей, к которой обращаются с призывом «унять» змей, чтобы спасти человека от укуса. Примечательно, что в единичных случаях липа (подобно дубу) получает в этом заговорном контексте имя собственное, выделяющее ее из ряда других деревьев (подобно тому как имя старшей змеи выделяет ее из ряда ее «родственников»): «У поли за полем стоиць липа Матруна, у той липи Матруни бóльное <так!> гняздо, у том гняздзе змея Шкуропея, змея Палагея, змея Кацярина — дзяцей породзила, на сьвет пусьцила... Унимай-ка ты своих дзяцей...» (Романов 1891/5: 185, № 106, Могилевский у.).

Липа часто упоминается в **народной версии христианской истории** и является «действующим лицом» легенд и преданий. Во-первых, она выступает защитницей Святого Семейства и спасает его во время бегства в Египет, укрывая своими ветвями; именно поэтому якобы «*piogun nigdy w lipę nie udarzu*» [молния никогда не ударит в нее] (поляки Мазовше) (ArchKEUW, O/31, см. также: *Dlaczego wąż nie ma póg*, N 168). Лемки считали, что на Русальной неделе дома украшали липой именно потому, что липа спрятала Богородицу (Reinfuss 1990: 84). Во-вторых, липа принимает косвенное участие

в крестных муках Христа. Словенские легенды рассказывают, что хотя крест распятия был сделан из липы, это не изменило позитивного отношения к дереву, поскольку Богородица нашла под липой пристанище во время своего бегства (Чајкановић 1985: 165, 166). И, наконец, в легендах третьей группы (у поляков, словаков, белорусов) именно липа чаще других деревьев и кустарников связывается с местами чудесного явления Богородицы и святых. В преданиях и легендах Богородица появляется, живет или отдыхает на липе, когда сходит с небес на землю (Moszyński 1967: 529; Niebrzegowska 2000: 86), поэтому именно она наказывает человека, причинившего вред этому дереву (Karwicka 1973: 132–133).

В сюжетах легенд и преданий липа соплагается с другими природными объектами, имеющими высокий статус. Прежде всего это относится к пчеле, которая воспринимается у славян как божья тварь (Гура 1997: 448); соотнесенность липы с пчелой, разумеется, имеет вполне рациональное объяснение, поскольку во многих регионах липа является едва ли не основным медоносом. Белорусы Гродненщины считали, что, осаживая рой, надо сначала вытереть улей липовыми веточками, а затем из них свить венки и положить на дно улья, чтобы и пчелы вились (Federowski 1897/1, № 2101). У кашубов зафиксирован обычай сажать липы около придорожных крестов с распятием, чтобы пчелы собирались и своим жужжанием славили Бога (Усачева 2010: 137). Примечательна также чешская легенда, которая связывает липу, пчелу и сюжет о бегстве в Египет. Во время этого путешествия Святое Семейство сопровождали рои пчел, чтобы защитить их от солдат Ирода. Пчелы бы, безусловно, погибли, т.к. в пустыне, по которой бежало Святое Семейство, не было никакой цветущей зелени. Однако Христос позаботился об их пропитании, и в пустыне неожиданно выросла липа и появился колодец. Люди освежились водой, а пчелы подкрепились липовым нектаром. Пчелы сопровождали Святое Семейство до конца, а на обратном пути встретили солдат Ирода и сильно покусали их (Košťál 1902: 289). В рамках славянского дендрария липа разделяет функцию защитницы Св. Семейства с березой и лещиной, а вместе три эти дерева противопоставляются осине (см. в главе «Дерево в сюжетах Священного предания»).

В контексте сказанного о липе как дереве культовом и одновременно сопричастном Священной истории естественным выглядит **запрет причинять вред почитаемым липам**, прежде всего рубить

их. У жителей Боснии запрет как раз и мотивировали тем, что «липа је свето дрво и је грјехота посејџи је» [липа святое дерево, и его грех рубить] (Лилек 1894: 372). М. Филипович в публикации, посвященной северо-восточной Боснии, привел аналогичные сведения о почитании липы у местных сербов: «Старики-сербы, — писал он, — говорили, что липа святое дерево, и липовые стволы берегли больше любого другого дерева. Они не использовали липу как строительный материал, не допускали, чтобы кто-то липу портил и касался дерева. Потому что, если бы кто-нибудь срубил липу, у него бы умер ребенок, отсохла рука и т.д. Липы сажали у церквей, на могилах и в тех местах, где служили молебны, т.е. в общественных местах. Липа обязательно должна была там расти. Перед домом липу не сажали, чтобы не срубать, а срубали, только если находили в лесу; приносили из леса молодые липы и сажали их ради липового цвета — для лекарственного чая, для пчел и т.д. Один дед рассказывал, что он плел веревки из липового лыка, правда, лыко он воровал, и подобно тому как высыхали липы, лишенные лыка, так и он высыхал (*tako se i on sušio*) и болел в течение долгого времени на старости лет» (Filipović 1969: 110).

Поляки называли старые липы «святыми»: срубивший такое дерево должен был ожидать смерти в своей семье. При этом ссылались, в частности, на историю о человеке, поплатившемся жизнью жены за то, что в 1897 г. срубил липу, стоящую не один век (Biegeleisen 1929a: 454). В Силезских Бескидах рассказывали о липах, «кровоотчивших» от удара топора (Morcinek 1931: 22). В интересующем нас аспекте особенно выделяется предание о липе, называвшейся «Исколена» (Троицк Пензенской губ.): она выросла из колена девушки, убитой прохожим, который хотел надругаться над ней; липа, простоявшая на вершине горы долгое время и пользовавшаяся почитанием местных жителей, вызывала недовольство местного священника; он попытался срубить ее, но был ослеплен брызнувшей из дерева кровью (Максимов 1993: 284–285). Наказания за причинение вреда липовым деревьям могли быть самыми разными. В Вологодской губ., в частности, говорили, что срубивший липу непременно заблудится в лесу (Потанин 1899: 189). Сербы рассказывали, как у человека, сломавшего ветку липы, взбесился конь, а когда он вернул ветку на место, конь выздоровел (Чајкановић 1985: 166).

Липа, наряду с березой (что неслучайно, учитывая позитивный ореол того и другого дерева), является главным персонажем

этиологических **легенд о происхождении медведя из человека**. В этих легендах и сказках на сюжет АТУ 555 «Рыбак и его жена» (то же: СУС 555 «Коток золотой лобок (золотая рыбка, чудесное дерево)») липа³ выступает в качестве чудесного дерева, в роли судьи или бога, исполняет желания старика и старухи, но в итоге наказывает их за жадность (о сюжете см.: СУС: 157–158; Белова, Кабакова 2014, № 138–145 и коммент. к опубликованным текстам). В севернорусской сказке «От чего пошли медведи» мужик, который пытался срубить в лесу липу, был остановлен ее голосом; липа просила не рубить ее, а взамен обещала выполнить любое его желание; по указу своей вздорной и тщеславной жены он вытребовал у нее богатство, но когда попросил сделать так, чтобы их с женой все боялись, липа превратила их в медведей (Криничная 2011, № 2, Пудожский у.)⁴. А.В. Гура, отметив, что этиологическая сказка-легенда является частью более широкого корпуса текстов о происхождении медведя от человека (в том числе не имеющих никакого отношения к деревьям), уточнил, что на связь медведя и липы указывают и другие фольклорные сюжеты, в частности сказка «Медведь на липовой ноге» (СУС 161А*) (Гура 1997: 160).

В отличие от большинства деревьев и кустарников, «портреты» которых представлены в книге, липа, как мы уже говорили, предстает преимущественно как «святое», «доброе» и в целом дружелюбное по отношению к человеку **дерево с ярко выраженными охранительными и патронажными функциями**⁵. И прежде всего эта

³ Вместо липы в аналогичных сказках могут появляться и другие деревья, см. херсонскую сказку о бедном мужике, который сначала послужил взмолившуюся в лесу ель и не стал рубить ее, а затем вернулся и все-таки срубил, после чего упал на землю и превратился в медведя (Ястребов 1894: 10).

⁴ В сербском фольклоре известны легенды о том, почему раньше деревья ходили и разговаривали, а теперь не делают этого. Сюжет в них развивается следующим образом: ленивая баба, придя в лес за дровами, просит дерево пойти за ней домой; дерево вытаскивает корни из земли и отправляется следом за ней, но по пути баба начинает требовать, чтобы дерево везло ее на себе; дерево осуждает неблагодарную бабу, и с тех пор не дерево носит человека, а человек носит дрова у себя на спине (Самарџија 2016: 211–212, № 38–39).

⁵ Подобное отношение к липе определило ее место в современных эсхатологических пророчествах. Одним из главных эпизодов будущего пришествия антихриста в них традиционно называют голод, во вре-

черта отразилась в обыкновении сажать липы вблизи жилища, хотя в отношении большинства других деревьев такая практика находится под запретом: «Лыпу садылы бия хаты, то, кажэ, така людына добра, як лыпа» (ПА, Грабово Волинской обл.); сербы, живущие в Хорватии, называли липу *чуваркућа*, т.е. «хранитель дома» (Vinšćak 2002: 71); боснийцы полагали, что хорошо спать под липой (ПА; Филиповић 1949: 200, Височка Нахия; Filipović 1969: 40, с.-вост. Босния), и т.д. Словенцы в общине Водице (Средняя Словения) сажали липу около дома при рождении в семье первенца (Vinšćak 2002: 71).

Почти повсеместно считалось, что в липу не бьет молния, и тем не менее в Словении липы, растущие около церквей, служили своего рода громоотводами. Эту их способность объясняли тем, что некогда липа якобы попросила Бога, чтобы он направлял молнии в нее, а не в церкви, которые строили рядом с ней; поэтому липу называли охранительницей церкви и находящихся в них людей (Šmitek 2012: 42). Эта способность липы, а также ее иные полезные свойства (целебная сила, медоносность, мягкость древесины и т.д.) рассматривались словенцами как результат ее благословения свыше. Известны легенды, в которых — в ответ на готовность липы служить громоотводом для церкви — Бог награждает липу всеми названными качествами, а также морозостойкостью, способностью быстро восстанавливаться после попадания в нее молнии и мн. др. (Там же: 43).

Липа занимала заметное место **в календарных обрядах** поздней весны и начала лета. Венками из липовых веток, освященных в праздник Божьего Тела, окуривали коров для охраны от ведьм; парни втыкали веточки в свои головные уборы; ветками липы украшали дома, хозяйственные постройки, поля, посевы и даже могильные памятники и кресты в канун летнего Иванова дня, Троицы, Божьего Тела, их же втыкали в окна и двери домов и т.д. Эти обычаи не специфичны для липы и известны практически повсеместно, а потому они едва ли могут быть сведены к какому-то одному толкованию. Во всяком случае в отношении использования липы в подобных обрядах таких толкований, пусть даже «вторичных», имеется несколько.

мя которого люди смогут спастись в том числе благодаря заготовленному заранее липовому листу, см. в отрывках из таких пророчеств: «...блаженная Пелагия сказала, чтобы верующие заготовили себе майские липовые листочки, они будут для пищи. Страшный голод будет, а липа безвредная...» (Ахметова 2010: 122).

Традицию украшения домов липой связывали с представлением о ней как «святом» дереве. Мораване в форме липового листа усматривали язычок пламени, в виде которого Дух Святой сошел на апостолов (Húsek 1932: 266). А словенцы украшали дома липовыми ветками для того, чтобы на них в Духов день сошел Святой Дух, поскольку верили, что Святой Дух спускается именно на липовые ветки (Kuret 2: 26, 27), реже — на березовые (Там же: 26).

Практике «озеленения» культурного пространства в эти праздники, в том числе липой, приписывали магический смысл. В Полесье, например, застилание полов липовыми ветками объяснялось тем, что таким образом люди оберегались от русалок: «Цэ на Зэлэну недиелю. Кажуть ў чэтвэр чы ў пятницю русалки. Липу застромлювали, лэпэху брасали на пол, шоб русалки нэ хадили» (ПА, Олбин Черниговской обл.). Согласно иным объяснениям, присутствие липы благотворно сказывалось на обитателях культурного пространства. На Брестщине, например, «у сараи лыпу затыкалы, шоб скотыны лепш было» (ПА, Онисковичи).

Высокий статус липы и ее связь с комплексом положительных значений определили ее использование в качестве **апотропея**. В поверьях и быличках восточных и западных славян липа фигурирует в качестве оберега от дьявола, ведьм, водяных и других демонов, а также от некоторых недугов, вызванных вмешательством нечистой силы. В таком качестве использовались ветки, липовое лыко и специальные предметы из липы — у восточных славян (особенно у русских) это были «голые», обструганные ветки липы («лутошки»)⁶.

В Белоруссии, когда жених с невестой шли к венцу и были более всего уязвимы для сглаза и порчи, действенной защитой для них служил поясok из липового лыка, которым они опоясывались по голому телу (Беларускі фальклор 2014/1: 285, Витебская обл.). Во Владимирской губ. ведьму отгоняли от себя, ударив ее наотмашь «голыми лутошками» (Завойко 1914: 108). Так же и в Пермском крае, в быличках о вещице/векшице или колдунье, оберегом от нее и одновременно средством вернуть ей изначальный облик (после того

⁶ Мотив «голой», т.е. ободранной, обструганной, ветки липы широко представлен в языке, но уже в метафорических значениях, ср. рус. *гол как липа*, *ободрать как липку*, т.е. обобрать или обчистить кого-л. (Wysoczański 2006: 118).

как она «обернулась» в кого-то) считался удар наотмашь липовой палкой или «лутошкой»: «Есть колдуньи. Овечек стригут, коров доят. Свинья по дороге шла. Ее липовой палкой били, колдунья оказалась. Липовую не любят — боятся» (Черных 2004: 62, 69). В Нижегородском Поволжье ударами липовых «лутошин» и палки прогоняли чужого домового, который мучил скотину и домашнюю птицу (Корепова и др. 2007, № 115, 218, 220, 221, 224, Нижегородская обл.).

«Лутошками» оберегались от визитов покойников, «являющихся» живым. В Пермском крае голые липовые ветки, внесенные в избу, положенные на постель или воткнутые вокруг дома, предохраняли человека от тоски по умершим мужу или жене, а также и от визитов «ходячего» покойника (Черных 2004: 91, 95); от той же напасти избу «объезжали», сидя верхом на липовой палке (Усольские древности 2004: 159); на Тамбовщине, чтобы уберечь женщину от огненного змея, в окна и двери домов втыкали крестики, сделанные из голых «лутошек» (Бужин 2015: 619). Русские обставляли липовыми крестиками постель человека, мучимого наваждениями (РДС 1995: 391). Во время выпаса скота липовую ветку втыкали посередине пастбища, чтобы коровы не разбрелись и их не трогали звери в лесу (РЭМ, д. 1446, л. 16).

По наблюдениям К. Мошиньского, надежным средством для обезвреживания вампиров, водяных и других демонов были липовое лыко, узда из липового лыка и липовый кий (Moszyński 1967: 529–530). Верили, что веревкой из липового лыка можно связать дьявола (Gustawicz 1882: 299), а уздечкой из него же — укротить ведьму (Grajnert 1863/8, № 220); если человека преследовал Сатана и ничего не помогало, то человека связывали липовым лыком (Ziółkowska 1988: 174); аналогичным образом поступали и с сумасшедшим, обвязывая его липовым перевяслом, сбрызнутым «святой» водой (Fischer 2016: 414). Липовый кий, которым паломник ударил черта, заставил последнего растечься смердящей смолой и потерять свой облик (Там же: 417). В Ивониче (ныне Подкарпатское воев., Польша) записана быличка о том, как однажды мельник прибег к помощи дьявола при строительстве церкви, однако, когда позже он попытался избавиться от дьявола, последний разрушил мельницу; на помощь мельнику пришла местная бабушка: с помощью куска липы ей удалось загнать дьявола в пустую корчму и привязать там (Gustawicz 1882: 299–300). Чехи полагали, что перевяслом из липового лыка можно поймать и связать «водника» (водяного) (Košťál 1902: 290). Мораване

втыкали ветки липы в крыши, окна и щели в домах в ночь накануне дня свв. Филиппа и Якуба, когда ведьмы были особенно опасны, — чтобы уберечь от них скотину (Вартош 1892: 44).

Липа фигурирует в мифологических рассказах и как средство снятия порчи и заклятий, откуда упоминание о ней в быличках о кладах: «Клад надо ударить правой рукой, липовой палкой, тогда он выйдет, возьми его» (Черных 2004: 47, Пермская обл.).

Среди значений, которые в традиционной культуре приписываются липе и всему, что с нею связано, имеются и те, что объяснимы сближением *липа* — *липкий*, *липать*, хотя таких контекстов, на удивление, совсем мало. У украинцев Буковины в день свв. апп. Петра и Павла (отмечаемого 12 *липня*) засидевшуюся в девках девушку сажали в тачку, в которую втыкали пучки липовых веток, «би липло до небоги щастя», и ее отец или старший брат везли ее к дому неженатого парня, где предлагали ему в жены (Кожолянюк 2011: 178).

Древесину липы отличает **особая мягкость**, легкость в обработке, поэтому в быту из нее изготавливали предметы домашней утвари, церковного обихода, а также использовали при строительстве (из нее делали алтари, скульптурные изображения святых, ульи, столы, посуду и др.); из липового лыка плели обувь⁷, а также сита⁸, решета и т.д. Простота обработки липовой древесины отразилась в фольклоре, в частности русском, где упоминается большое количество предметов из липы: это липовая плаха (в былинах «Михайло Данилович», «Алеша Попович и сестра Петровичей»), липовые «жеребья», которые герои кидают в воду, чтобы выбрать свою судьбу (былины «Наезд литовцев», «Садко» и др.), липовая петля (былины «Соломан и Василий Окульевич», «Неудавшаяся женитьба Алеша Поповича»), липовая балка («Выводил миня батюшка / Ис-под липовой грядощки, / Из-за узорьцятый завесы...», Беломорские старины 2002, № 368), липовый мост (заговор: «...Замоўляю удар... Йихав Исус Христос на вороном коне на золотом седли чэрэз липоў мист. Мист вигнуўса, кинь споткнуўса, шоб тебэ... удар минуўса», ПА, Забужье Волынской обл.), и т.д.

⁷ Типичная загадка о лаптях: «В липовом корытце живое мясо шевелится» (Садовников 1976, № 681).

⁸ Ср. в загадке: «В лесу срублено, на базаре куплено; по краям, ли (липа); А посреди: и-го-го!» (Садовников 1976, № 392).

Мягкость липы и позитивный ореол этого дерева сыграли свою роль в том, что фольклорные колыбельки часто сделаны именно из липы, см. в загадках: пол. «W polu kwitało, w karczmie grało, przyszło do dom zapłakało» ([В поле цвело, в корчме играло, пришло домой — заплакало]; т.е. липовый цвет в поле, скрипка в корчме, колыбель с плачущим ребенком в доме) (Grajnert 1863/8, № 220), рус. «Липова загибка, мясной пирожок» (Садовников 1976, № 1792), а также в многочисленных колыбельных песнях: «Husi, husi, husi, husi / W tej lipowej kolebusi...» (Dlaczego wąż nie ma nóg 2015, № 161); «Кольшиися, колысочко, из липкы, из липкы, / Най я іду послухати, / Там де грают скрипки» (Демян 1927а: 190, Львовщина) и т.д. В свадебных песнях на огне из липовых листьев пекут свадебный каравай: «Пойду я под липоньку, / Насбираю липового листу. / На том листе коровай спечём. / Росты, коровай, як мясочок, / А шышечки, як зорачки» (ПА, Оброво Брестской обл.).

Некоторое время назад в рамках проекта, посвященного расшифровке надписей-граффити из Новгородского Софийского собора, исследователями была заново прочитана надпись № 199, фактически представляющая собой заклинательный текст. Вот вариант ее последнего прочтения:

Голоде-железньчъ,
 каман[е]и пьрсьи,
 меданаа голова,
 лип(о)ва челюсть,
 зоуб[е] ахидьне.
 Вороже, бесе, сотона,
 тать, м[ы]тарь,
 Июдо безаконьнаа!
 Оу, л<ю>[т]е Дан(и)ле, б[р]атие!
 Аминь.

Перевод: 'Голод-Железец, каменная грудь, медная голова, липовая челюсть, зубы ехиднины. Враг, бес, сатана! Грабитель, мытарь! Иуда незаконный! О, горе Даниле, братья! Аминь' (Гиппиус, Михеев 2013: 167–168). Публикаторы констатируют двучастную композицию текста, в первой части которого, по их мнению, «предстает гротескный образ Голода, персонифицированного в виде истукана», а во второй — «открытое обличение», адресованное человеку по имени

Даниил, вероятно, новому посаднику Новгорода, поставленному туда Киевом; ответственность за голод 1128/1129 гг. в этом граффити тем самым возлагалась на него (Там же: 168–169).

Нам уже не раз приходилось писать о таких образах, разные части которых «сделаны» из разных веществ и материалов: в данном случае у персонажа «каменная грудь, медная голова, липовая челюсть, зубы ехиднины». «Агрегатные» персонажи и образы встречаются в книжности и магическом фольклоре: возможность моделирования образа позволяет придать ему искомые качества (слабость или силу), «собрав» персонаж с требуемым набором характеристик и свойств (Агапкина 2010: 208–221; об этом тексте см. также: Топорков 2014).

Среди частей тела, из которых складывается «Голод-Железнец», наше внимание привлекла — в контексте книги — именно «липовая челюсть». Известно, что «голоду» (как массовому бедствию и вообще злой силе) приписываются такие действия, как «пожирать»: «Вне дома меч, а в доме мор и голод. Кто в поле, тот умрет от меча; а кто в городе, того пожрут голод и моровая язва» (Иез 7: 15) и «грызть»: «Голод — сварливая кума; грызет, поколь не дойдет» (Кабакова 2015: 331), а само чувство голода описывается в том числе через сигналы, подаваемые зубами, например, *брякать зубами*, *скалкать зубами* и т.д. (Там же: 359). На наш взгляд, эта связь голода с мотивами пожирания и, соответственно, с образами рта и пасти объясняет тот факт, что в надписи из Софии Новгородской персонажу, олицетворяющему голод, атрибутируется именно липовая челюсть, заведомо мягкая, подверженная горению и потому наименее опасная для всех, кого она может коснуться.

В восточнославянском фольклоре образы «липовых» частей тела, кажется, крайне редки и встречаются только в заговорах от укуса змеи. Цель таких заговоров — избавить человека от вреда и боли при укусе. Змее в этих заговорах атрибутируется «липовый зуб» — мягкий, что должно сделать укус безболезненным для человека, и легко уничтожаемый в огне. См. фрагмент заговора от укуса: «Под межой гад... Липовый зуб, не берись ты за белое тело, а берись ты за огонь, за горячее железо» (Фридрих 1936, № 630, Яунлатгальский у. (быв. Островский у. Псковской губ.)), ср. в другом заговоре: «Катится, валится гнилая колода <т.е. змея>; на той колоде сидят красных две девицы. Вот, — говорят, — как тому гаду ярость унять? Пусть будет ярость <т.е. яд, воспаление, боль от укуса> мягкая, как липовый лист» (Фольклор старообрядцев Литвы 2, № 846).

Мягкость и податливость как реальные свойства древесины липы были переосмыслены в разных жанрах славянского фольклора, причем, в отличие от бытовой практики, где эти свойства липы оценивались позитивно и оказались широко востребованы в практической сфере, в фольклоре эпитет *липовый* получал значение «**недолговечный, слабый, бедный**». Это заметно, например, в русской лирике, где «липовый» дом — дом бедняка-горюна: «Иван молодой, не качай головой, / Не качай головой, мне не быть за тобой... / У Ивана горюна ни скота, ни живота; / Одна липова изба, решошаты ворота» (Соболевский 4, № 559, Томская губ.), см. в пословице, иронизирующей над бедностью: «Богат стал: вместо лаковых сапог обул липовые» (Подюков 2014: 52, Пермский край.)⁹. В причети «неволя», которую встречает на пути девичья воля-волюшка, ужасает своим видом, предстает неопрятной и бедной: «И как угрюмая неволя страховитая... / И как неволя в кафтанишечко сокручена, / И она липовой веревкой подпоясана, / И во лаптишечка неволя подбулася!» (Барсов 2: 303), что напоминает образ Горя в соответствующих севернорусских песнях о Горе и древнерусской Повести о Горе-Злочасти (Там же: 558)¹⁰. В подблюдных песнях заиндевелая липа символизирует безбрачие или вдовство: «Стоит липа на крутой горы, ды макушки с корня ўся заинела [ўдова такая, свянеть и ўсё]» (СМЭС 2003/1: 657).

Но наиболее последовательно приписываемые липе значения «слабый», «хлипкий» и под. проявляются в боснийских и хорватских колядках. В северо-восточной Боснии колядники, которых хозяева не одарили как следует, произносили пожелание-проклятие: «Ova vrata lipova, do godine nikoga» [Эти двери липовые, через год — никого] — желая тем самым, чтобы за грядущий год волки, которые смогут проникнуть в дом через слабые «липовые» двери, сожрали домочадцев (Filipović 1969: 79). В боснийском и хорватском фольклоре широко известен также образ липового дома (*липова кућа*), связываемый с мотивами запустения и смерти, см. варианты проклятий, произносимых участниками обходных обрядов, которым

⁹ См. *Липан Лыкович* как обозначение лаптей в загадке (Новгородский фольклор 2001: 223).

¹⁰ В связи с этим, возможно, неслучайно в севернорусской лирике так популярен зачин «Из-под дубу-дубу-дубу, / Из-под липова коренья — / Мое горе-разоренье — / Протекало сквозь рученья» (Соболевский 4, № 640), связывающий образы липы и горя.

хозяева отказали в угощении: «Ова кућа липова, у њој нема никога, не било га никада» [Этот дом липовый, в нем нет никого, и никогда не было] (ГЗМ 1899/3: 714); «Ова кућа липова, у њој њема никога, мртвим коцем затворена» [Этот дом липовый, в нем нет никого, мертвым колом заперт] (БВ 1887/2/1: 7). Б. Сикимич усмотрела в таких мотивах отражение представлений о липе как бесплодном дереве (см.: Сикимић 1999: 424)¹¹.



Представленный здесь образ липы складывается как бы из двух составляющих: с одной стороны, липа — «святое» и доброжелательное по отношению к человеку дерево, с другой — слабое, мягкое

¹¹ Тот факт, что в фольклоре эпитет *липовый* приобрел значение «недолговечный, слабый, бедный», может быть одновременно поставлен в связь со вторым словарным значением сущ. *липа* «о чем-то поддельном, фальшивом» (с пометой «простореч.») (ССРЛЯ 6: 242) и прилагательного *липовый* «поддельный, фальшивый», с той же пометой (Там же: 244). В обоих случаях упоминается, что эти слова относятся преимущественно к документам. Словарь Ушакова расширяет узус этих слов, приводя значения «ненастоящий, мнимый, плохой», с пометой «простореч. вульг., из воровского аргю» (Словарь Ушакова, s.v. *Липовый*). И действительно, в лексике аргю (воровской, шулерской, торговой) обнаруживается немало выражений с прилагательным *липовый*: *липовый глаз* «поддельный паспорт» (Смирнов 1899: 1074; из воровского жаргона); *липовая сара* «фальшивые деньги», *липовые очки* «поддельный паспорт» (Попов 1912, s.v.), *липовик* «Тот, кто занимается сбытом фальшивых кредитных билетов» (СРНГ 17: 56) и т.д., ср. укр. *липу справляти* «обманывать, подделывать, как правило, документы» (СУМ 4: 487–488); пол. *lipny* «фальшивый». Собственно диалектная лексика практически ничего не добавляет к этим значениям выражений с прилагательным *липовый*; укажем лишь на рус. рязан. *липовый гриб* «гриб, похотливый на белый; горький, ядовитый гриб» (СРНГ 17: 57).

Как отмечают авторы современного словаря русского аргю, на рубеже XIX–XX вв., во время интенсивного заимствования германизмов, вместо русских лексем *липовый*, *липковый* стали активно употребляться заимствования из немецкого; они же обращают внимание, что в современном аргю активно используются лексемы с корнем *лип-* типа *липовать* «лгать», «бояться» и т.д. (Грачев, Мокиенко 2009: 173–174).

Можно предположить, что формирование значений «фальшивый», «поддельный», «ненастоящий» у восточнославянских лексем с корнем *лип-* учитывало в том числе и фольклорные контексты, где, как мы показываем, липа иногда ведет себя как «ненастоящее», мягкое и податливое дерево.

и недолговечное. В рамках славянского этнодендрария липа коррелирует с дубом как «первым» деревом (особенно в целительских ритуалах и в качестве культового дерева), а также с другими «положительными» образами, такими как лещина и береза (преимущественно в легендарных сюжетах).

Вместе с тем на периферии этого, казалось бы, целостного образа обнаруживаются иные функции и значения, присущие дереву как культурному символу. Среди них, например, использование липы в народной медицине, где на это дерево, как, впрочем, и на многие другие, символически «переносили» болезни. Например, у мораван при ревматизме в ствол липы забивали лоскуты одежды больного, его срезанные ногти и волосы или окуривали дымом от сожженной древесины липы больных людей и скот (Bartoš 1892: 218). В Польше (Познаньское воев.) больной лихорадкой дул в отверстие, сделанное в липе, и затыкал его колышком, веря, что, когда дыра в дереве зарастет, он выздоровеет (Kolberg 15: 157).

Не обошли липу стороной и демонологические сюжеты. Липа, в частности, использовалась во вредоносной магии. На Виленщине, чтобы превратить человека в волколака, ведьма обливала его отваром липовой коры (Szukiewicz 1910, № 158); аналогично на Гомельщине: в ночь на Купалу рвали ветки липы, снимали с нее кору и этими ветками стегали себя, чтобы обернуться волками (ПА, Присно). О связи липы с демонологическими представлениями см.: Агапкина, Усачева 2004, а также ниже, в главе «Дерево и народная демонология».

ОРЕШНИК, ЛЕЩИНА

Культовое дерево. — Лещина и молния. — Легенды. — Молния сжигает орехи. — Ветка лещины как инструмент магии. — Лещина и змея. — Лещина и сфера хтонического. — Смерть, тот свет и похоронная обрядность. — «Брось ореховое, возьми кизиловое». — Эротическая символика и любовная магия. — Продуцирующая магия.

Лещина, орешник (*Corylus avellana*) — распространенный ботанический вид кустарников и небольших деревьев рода *Corylus* (Лещина). Лещине, в разных ее культурных аспектах, посвящено несколько специальных работ. Общий обзор относящихся к лещине фольклорных и отчасти этнографических фактов представлен в книге П. Сobotки (Sobotka 1879: 175–184). Названия лещины в индоевропейских языках Европы, в том числе и славянских, рассмотрены в статье А.В. Дыбо (1989). Мифология и ритуалы, связанные с лещиной, на польском материале обобщены А. Фишером (Fischer 2016: 216–221), на боснийском — Ш. Кулишичем (Kulišić 1939), на румынском (с территории восточной Сербии) — П. Дурличем (Дурлић 1996), в целом на южнославянском — в специальной главе словаря В. Чайкановича (Чайкановић 1985: 159–163). О лещине и змее писали М. Беновска-Сыбкова (Беновска-Събкова 1987) и А.В. Гура (1997: 303–305), о загадках про лещину — Б. Сикимич (Сикимић 1996); см. также нашу предварительную публикацию (Агапкина 1998).

Для мифологии и символики лещины принципиальное значение имеет ее пограничное положение в этнодендрологической системе. Лещина — кустарник дикорастущий и при этом приносящий плоды, которые употребляются в пищу, что определяет принадлежность лесного ореха к сфере природы и культуры одновременно. Впрочем, двойственность этого образа проявляется и в других его чертах, о чем и пойдет речь ниже.

Культовое дерево. Наиболее ранним свидетельством, подтверждающим культовые функции лесного ореха, является сообщение немецкого хрониста Герборда (XII в.) о том, что во время миссии к балтийским славянам епископ Оттон задумал срубить «растущее под Щецином удивительной красоты ореховое дерево, которое

было посвящено какому-то божеству»; тем не менее позже он был вынужден отказаться от своего намерения ввиду сопротивления местных жителей (цит. по: Гейштор 2014: 201). В позднейшее время лещина служила местом совершения и объектом некоторых обрядов. В Боснии в конце XIX в. был записан рассказ старика из Смоляна. Встав под лещиной, сняв головной убор и взявшись за дерево руками, он исповедовался лещине, после чего просил у нее прощения («опрости, лијеско») и, отломив почку, съедал ее в качестве причастия. Если к концу года дерево высыхало, человек терял право исповедоваться ему, а если нет, то продолжал это делать (Петровић 2014: 78). О практике заменять отсутствующую в доме просфору кусочком лещины или ее почкой сообщают и другие боснийские источники (Пећо 1925: 376; Лилек 1894: 370).

В восточной Сербии в том случае, если вблизи села неожиданно высыхало на корню культовое дерево «запис», в день Вознесения обходники-*крстоноше* втыкали в землю большую ветку лещины и совершали молебен около нее (Костић 1984: 333). Болгары воздвигали под ореховым деревом оброчные кресты (Маринов 1984: 574), а боснийцы, если в доме случалась беда, трижды обходили куст лещины и просили Бога отвести зло от дома (Kulišić 1939: 59)¹. В качестве параллели к южнославянским свидетельствам укажем на рязанские варианты сказки-легенды о Петре и Февронии Муромских (которая представляет собой фольклорный пересказ известной древнерусской повести), упоминающие о местной достопримечательности — кусте лесного ореха, под которым якобы молилась Феврония². См. фрагмент такой легенды, записанной в 1921 г.: «Св. Хаврония была наша ласковская, благочестивая была, Богу все молилась, а наш народ смеялся над ней, дурочкой ее считал. А она вон какая была: сама святость получила, да и мужа прославила. И сейчас растет ореховый кустик, под которым она молилась, и две ямки: следы ее от долгого стояния на коленях остались. Да бабы далеко их расковыряли: песочек все оттуда больным берут» (Скрипиль 1949: 156).

¹ В контексте обсуждения культовых функций лещины обратим внимание на то, что, например, в восточной Сербии среди деревьев, в которые не бьет гром, помимо лещины называли только «запис» (как сакральный объект), а также дуб (*храст*), имеющий статус дерева Громовника (ср.: Зечевић 1993: 263).

² Об этих сказках см.: Соколова 1970: 252–254.

Помимо собственно культовых функций, которые приписывались растущему дереву, ветки лещины использовали в качестве сакрального предмета. У католиков северо-восточной Боснии три ветки лещины служили аналогом рождественского полена бадняка (обычно православные босняки использовали для этих целей дуб), их хранили в доме до дня Трех королей и сжигали только в конце святочного периода. В период от Сочельника до Трех королей, называвшийся *некрштени дани* («некрещеные дни»), здесь было принято, помещая хлеб в печь, крестить его молодой веточкой лещины (Filipović 1969: 51). Поляки в Мазовше делали весной кий из лещины и при первом громе крестили им хранившееся в амбарах зерно, чтобы оно не гнило (Fischer 2016: 218).

Лещина и молния. Самым заметным мифопоэтическим свойством лещины, отмеченным в большинстве славянских регионов, является ее способность отводить молнии (что могла делать также липа и значительно реже другие деревья). Эта особенность лесного ореха нашла отражение в поверьях, мифологических рассказах, рекомендациях и магической практике. См. в полесских записях: «По всякому дэрэвови бйе грим, а по лищыни нэ бйэ» (ПА, Грабово Волинской обл.); «Дэ ростуть горишки <орехи>, туда молния не попадае» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.). Поляки Добжинской земли также считали, что «*leszczyna chroni od pioruna*» [лещина защищает от грома] (Karwicka 1979: 202). Согласно редкому польскому свидетельству, в человека, у которого есть кусок лещины, не бьет гром (*piorun*) потому, что сама лещина *ma swój ogień* [имеет свой огонь], т.е., вероятно, заключает в себе частицу небесного огня (Kolbuszowski 1896: 159).

По этой причине считалось, что под лещиной можно было укрыться во время грозы. Чехи верили, что тот, у кого есть прут из лещины или кто сидит под ней в грозу, находится в полной безопасности (Václavek 1892: 48), и потому прутья лещины втыкали в крышу, в самую высокую точку постройки, а также помещали за потолочную балку (Holubová 2003: 63). Боснийские сербы в Височкой Нахии называли лещину благословенным деревом и советовали во время грозы прятаться под ней или боярышником (Филиповић 1949: 200). В Южной Славии пастухи на горных пастбищах оберегались от молнии, воткнув ветку орешника с плодами в одежду или за шляпу; верили, что черти бегут от лещины,

а гром метит именно в них (Тројановић 1930: 237–238; Пећо 1925: 376). Таким же образом спасались от грома и молнии полесские пастухи: «Пастухи лэшчынину посвятыть и ў шапку ушыють, коб гром ны убиў» (ПА, Спорово Брестской обл.). Если человека в поле или лесу настигала гроза, в Малопольше рекомендовали подпоясаться веткой лещины (Gustawicz 1882: 245). У словаков в Татрах, дотронувшись до кого- или чего-либо тремя сросшимися листьями лещины, можно было защитить его от молнии (Olejník 1966: 203). Из лещины изготавливали также индивидуальные амулеты от молнии (Живковић, Ромелић 1997: 292, Заечар).

Способность лещины отводить молнии делала любое пространство вблизи растущего кустарника безопасным, что, в свою очередь, породило рекомендации сажать лещину около домов, хотя, как мы не раз упоминали, сажать у дома деревья чаще скорее остерегались. Растущий у дома куст лещины оберегал его от удара молнии (Morawski 1884: 21, Краковское воев.); ср. полесское поверье: «Лэшчыну коло хаты садылы — то грим нэ будэ быты» (ПА, Грабово Вольнской обл.).

С помощью лещины разгоняли тучи. Гуцулы полагали, что однолетний побег лещины, которым перед тем отогнали змею от жабы, является действенным средством и для разгона облаков; знахарь или колдун, чтобы отогнать тучу, двигался ей навстречу, размахивая таким прутом (Гнатюк 1912/2/2: 370). Аналогичное верование известно и сербам, которые называли такую ореховую палку *раствак*: ее держали в доме, поскольку она отводила любое зло, в том числе разгоняла градовые тучи (Kulišić 1939: 51–52; то же верование известно и румынам).

Однако чаще культурное пространство — дома, хозяйственные постройки, поля и сам урожай — оберегали с помощью специально изготовленных апотропеев: венки, колья, крестики и большие кресты, сделанные из лещины, вгоняли в землю на полях и виноградниках, ставили по углам домов, хлевов и амбаров. Словаки в Горегронье накануне дня св. Яна втыкали прутья лещины в заросли льна, в огородные посадки, а также в крыши домов, чтобы уберечь их от гроз, молний и других стихийных бедствий (Horehronie: 285). Лемки и бойки на Купалу украшали дома лещиной и втыкали ее по углам дома (Reinfuss 1990: 58; Левкович 2010: 71, 74). В северо-восточной Боснии однолетние ветки лещины высаживали в скирды со снопами сжатой пшеницы, чтобы их не сожгла

молния (Franković 1987: 253). Католики Боснии сжигали лещину перед домом, чтобы его миновала гроза (Kulišić 1939: 48).

В Южной и Западной Славии лещина использовалась для защиты от града, для чего ветки клали на крышу домов от грозы и «планетников» (Sikora 1983: 38, Польша); колья из лещины втыкали по углам поля (Kuret 2: 204, Словения); крест из лещины помещали над входом в сад (Јефтић 1958: 285, Поцерица, запад Сербии); крестики из лещины втыкали в поля от «ал» — демонов, которые предводительствовали градоносными облаками (Петровић 1948: 244, Сербия, Гружа).

Легенды. В восточно- и западнославянских традициях в обоснование способности лещины отводить грозу приводили этимологические легенды, восходящие главным образом к эпизоду бегства Св. Семейства в Египет. В них лещина всегда оказывается среди «помощников» (наряду с березой и елью прежде всего), будучи противопоставленной преимущественно осине (о лещине в польских легендах на этот сюжет подробно пишет М. Зовчак: Zowczak 2000: 264–266).

В легендах говорится о том, как лещина опустила ветки и укрыла Богородицу с Младенцем от преследователей или просто обеспечила им покой и отдых (Matyas 1897: 108, Малопольское воев., Новотаргский пов.), за что и получила благословение: «Маты Божа по свиту ходыла, у лицыни сховалась. Зроду у лицыни гром нэ быв, там трэба ховатысь» (ПА, Любязь Волинской обл.). У лемков на юго-востоке Польши лещину называли «świato derewo», так как она предоставила укрытие Богородице, и с тех пор град и молния будто «не видят» тех мест, где растет лещина (Reinfuss 1990: 57). Поэтому для защиты от молнии ветки лещины держат в доме (Боганева 2010, № 81в), и по той же причине у ореха вкусные плоды (Там же, № 81с; ПА, Спорово Брестской обл.).

В рамках этимологической легенды благословение лещины часто оказывается лишь сопутствующим мотивом или даже просто фоном для объяснения проклятия вечно трепещущей осины, а также кукушки, лишенной своего дома. По польским, белорусским и карпатоукраинским легендам, Богородица с Младенцем, убегая от царя Ирода, спрятались под осиной, но та не смогла их скрыть, т.к. дрожала от страха, что царь Ирод ее срубит. Тогда Мария перебежала под лещину, которая, как могла, укутала ее своими ветвями, и Ироду пришлось вернуться ни с чем. Поэтому Христос проклял осину и благословил лещину: осина

дрожит даже при хорошей погоде, а под лещиной можно укрыться в грозу³. См. западнополесские легенды:

— «Як Христос родиўся и утекаў Йосиф из Божой Матерью, и рэбёнка несли, и вони ховалися. Як вони ховалися, так вони сели на осину, под осиною, а кукушка закоўала, так вони и прокляли: “Шоб ты век траслася”, осина то траслася, лякалася... А потом, як стали под орэшником и кукушка тожэ заковала, то вони сказали, а их орэшник низко ж, и прикрыў. Як ехали тые, етые за ними ў погоня, да нэ побачили, минули. То они сказали: “Шоб на тебе такие плоды були, шо ўсе люди ели”. А дальшэ: “Шоб ты <кукушка>, кажэ, ковала до Петра только, а после Петра уже тоби голос прэкратиўся, з(а) тобою шоб гонялися ўсякие птицы”. Ховалися, а вона их выдала» (ПА, Радчицк Брестской обл.). «Суса Хрыста Маци проклела зозулю. Сята Марыя родзила дзеўкою, Сын быў струпаты. Яна пойшла да людзей, [где тоже был сын]. Суса Хрыста Маци помыла [своего Сына], потом тая маци помыла [своего сына в той же воде]. А бацько той доведаўса да яе [Св. Марию] шукаў, догоняў. Сята Марыя хавала Сына под орэшником. А зозуля выдала, кажэ: “Тута, тута”. А Маци Суса Хрыста проклела яе: “Шчоб ты сама не родзила”. [Теперь] зозуля ў чужом кубле выводзиць [птенцов], а сама не сядзиць, бы кура» (ПА, Велута Брестской обл.).

Словаки в обл. Высоких Татр рассказывали о том, что Св. Семейство при бегстве в Египет застала гроза; осина, под которой они хотели спрятаться, подняла свои ветки, и беглецы намокли, а лещина раскинула ветки и укрыла их; за это Богородица наделила лещину плодovitостью, и с тех пор ее считают счастливым деревом (Olejník 1963: 265). Русины восточной Словакии говорили: «Під ялицьом [пихтой] — чорт з палицьом, під буком — чорт з друком, а під ліском — Прешьвата Діва з книжком» (Вархол 1993: 63), вспоминая легенду о лещине, укрывшей Богородицу во время дождя. В этих же местах в качестве оберега за пояс затыкали веточку лещины с тремя листочками — по числу членов Святого Семейства, бежавших в Египет (Там же).

³ Боганева 2010, № 81а; Siarkowski 1883: 117; Проза Падзвіння 2011, № 63; Niebrzegowska 2000: 84С, Замойское воев., и т.д.

В качестве мотивирующих в легендах упоминаются и другие события, имеющие прямые и косвенные аналоги в христианской истории. В чешских и словенских легендах Богородица идет на встречу с Елизаветой и оказывается под лещиной, чтобы спрятаться от грозы или утолить голод лесными орехами (имеется в виду эпизод евангельской истории — встреча Марии и Елизаветы; Лк 1: 39–56): Мария прячется от грозы под кустом лещины, который мгновенно выпускает множество новых ветвей, укрывая ее (Košťál 1902: 272), или на нем появляются сладкие и вкусные орехи взамен колючек и мелких и несъедобных орехов, которые росли прежде (Kosi 1897: 200). В польской легенде, записанной в окрестностях Жешува, способность лещины отводить удары молнии объясняется тем, что ее ветви якобы бросали под ноги Иисусу Христу во время въезда в Иерусалим (АИИ, № 1578).

Однако то событие, которое мотивирует благословение лещины в легендах, может и не иметь евангельского прототипа — важно лишь, что оно привязано к сакральному персонажу (Христу, Богородице или святому). У поляков Краковского и Хелмского воев. лещина воспринималась как «святое» дерево, в которое не ударяет молния, потому что Богородица якобы опиралась на посох, сделанный из лещины (Усачева 2010: 133). В Слуцком у. Минской губ. рассказывали, как Христос, почувствовав голод, смог насытиться орехами, которые он обрывал прямо с ветвей, за что и благословил орешник, наградив его быстрым ростом (Сержпутоўскі 1930, № 286).

О лещине упоминается также в легендах о дьяволе. Согласно украинской легенде, называя предметы, под которыми он прятался от Бога, дьявол якобы забыл упомянуть «лищину», поэтому верят, что под нею можно скрыться от грозы (Чубинский 1872/1/1: 19). Лемковская легендарная сказка повествует о том, как мужик поспорил с чертом, кто из них громче свистнет; когда пришла его очередь свистеть, он завязал черту глаза (чтобы не вылезли), якобы громко крикнул, а на самом деле огрел черта ореховой палкой по голове; «с того времени черт на лещину не лезет и никогда сам не свистит и другим свистеть не позволяет» (Udziela 1934: 47–48).

Казалось бы, все эти легенды дают основание полагать, что способность лещины отводить от себя молнии объясняется именно Божьим благословением. Однако такая мотивация едва ли применима ко всему славянскому миру, ведь эти этиологические легенды, широко распространенные на пограничье Восточной и Западной

Славии (белорусы, украинцы, поляки, словаки), кажется, неизвестны ни русским, ни южным славянам⁴.

Молния сжигает орехи. Казалось бы, вопреки тому, что лещина обладает свойством отводить грозу, плоды этого дерева оказываются уязвимы для молнии. Во всех славянских традициях известны поверья о том, что гроза (молния) в одну из летних ночей портит орехи — они чернеют, червивеют, как бы сгорают изнутри или просто оказываются пустыми (об этом см. подробно: Агапкина, Топорков 1989). Это случается обычно в ночь накануне Иванова дня, дня свв. апп. Петра и Павла, Ильина дня, Успения Богородицы и других летних праздников.

У восточных славян такое происходит обычно в так называемую *рябиновую/воробьиную ночь* (летнюю ночь с сильной грозой, но часто без дождя). Согласно полесским поверьям, молния в такую ночь сжигает орехи изнутри, а если плодов еще нет, то она сжигает цветы на них и на других плодах, ягодах и полевых культурах — гречихе, картофеле, клюкве, льне и т.д.:

— «Як блинкае и блинкае, а дошкика нема. Все орэхи и ягоды палит рябина ночь» (ПА, Симоничи Гомельской обл.); «Эта блискавица жжыгае орэхи и картошку. Особено на цвет вляе орэхоў» (ПА, Хоромск Брестской обл.); «...и на грэчку молния ўрэдыць — пустая грэчка будець» (ПА, Пирки Гомельской обл.); «Блискавица багато порчи робиць. Сад портицца, як цвete, ана цвete спаливае. Як жито цвeteць, то спаливае цвete, як лён цвeteць, то мало семян будзець» (ПА, Спорово Брестской обл.); «Ана ў Спасаўку [Успенский пост] бувае. Маланка пабила ариехи. Ариехи папаляцца, делаюцца чорны» (ПА, Вел. Поле Гомельской обл.); «Як гром гремит, туча находит страшная такая — рабиновая ночь. Як нарвешь орехов, дак пустых богато, черные в середине, говорят: “Маланка съела”» (ПА, Гомельская обл.). В Закарпатье, если в Иванов день случалась гроза, считали, что «горіх буде опсыпатися» (КА, Брод Закарпатской обл.).

⁴ Нам известны лишь глухие упоминания о подобных легендах и соответствующих верованиях у южных славян. Так, жители Боснии и Герцеговины считали лещину «святым» деревом, в которое не бьет молния, поскольку Иисус якобы благословил ее, а молния бьет только в то дерево, под которым сидит дьявол (Лилек 1894: 370).

В других славянских регионах считали, что к подобным последствиям могла привести не только летняя гроза, но даже прошедший в это время дождь. В Малопольше говорили, что, если на Яна шел дождь, орехи будут червивыми и гнилыми, либо опадут вообще, см.: «Na święty Jan gdy deszcze pluszcza, orzechy się nie wyłuszcza» [Когда на св. Яна идет дождь, орехи не вылущиваются] (Nowakowska 2005: 206), в польском Поморье червивыми орехи делает дождь в день св. Малгожаты (13.07) (Stelmachowska 1933: 179, пол. Поморье).

Аналогичные верования фиксировались на западе Южной Славии (у словенцев, хорватов, жителей Боснии и западной Сербии), ср. словен. «Če kres deži, orehov ni» [Если на Иванов день дождь, орехов нет] (Kuret 2: 142). В северо-восточной Боснии и западной Сербии гроза в Ильин день предвещала, что в этом году не уродятся орехи (Franković 1987: 253; ЖС 1996/4: 41). Боснийцы в регионе Височка Нахия в Ильин день остерегались даже произносить слово *љешник*, заменяя его на эвфемистическое *зуба*, иначе орехи оказались бы червивыми (Филиповић 1949: 141), см. также у болгар во Врачанско: если в день св. Николы (весеннего) ветер и дождь, значит, орехи не завяжутся и год будет в целом неурожайным (Попов 1991: 56).

Славянские поверья о лесных орехах, сожженных молнией в одну из летних ночей, представляют собой одну из вариаций сюжета о преследовании Громовником своего противника — хтонического существа, черта и т.д. Можно предположить, что цветы и плоды лесного ореха становятся на время прибежищем нечистых духов, поражая которых, гром одновременно наносит вред и самим плодам⁵. Вероятно, с этим в какой-то мере можно связать обычай освящения орехов, приуроченный, в частности, к Успению Богородицы (15/28.VIII), дню, называемому в России *Ореховый Спас* (Ветлужская сторона 1996: 68).

Ветка лещины, в том числе цветущая, выступает как инструмент колдовской и чудодейственной магии. Это свойство лещины формирует специфику образа и обозначает его отличия от других дендросимволов.

Во-первых, орешник якобы способствовал оборотничеству. В хорватской песне после удара веткой лещины мужчина обращался

⁵ Напомним типологически сходное поверье о том, что русалки пребывают на земле с начала цветения жита и до того момента, пока не загремит первый гром (Зеленин 1995: 182).

в камень, а его жена — в змею (Krstić 1984: 168). По нижегородскому поверью, добытый в ивановскую ночь цвет лещины помогал человеку стать невидимым (Корепова и др. 1997: 140). На Витебщине верили, что десяток ореховых цветков, «привитых» к любому лесному дереву, через сутки превращали его в куст орешника (Никифоровский 1897, № 985).

Во-вторых, лещина способствовала воплощению задуманного. В сербской сказке однолетняя ветка лещины (подаренная герою дьяволом, которого герой отпускает) выступала в качестве чудесного помощника — удар ею способствовал исполнению желаний (Чајкановић 1927, № 53, ср. ATU 555). Словенцы веткой лещины очерчивали вокруг себя круг и вызывали черта — в надежде получить от него желаемое (Kuret 2: 120; 4: 187).

В-третьих, лещина связывалась с обретением удачи, счастья, успеха. По белорусским поверьям, человек, увидевший цветущий орешник или зашивший себе в одежду сросшиеся орехи, всегда будет счастливым (ПА, Малые Автюки Гомельской обл.; Federowski 1897/1, № 1172), а тому, кто найдет цвет орешника и станет носить его с собой, во всем будет сопутствовать успех (Сержпутоўскі 1930, № 283). Согласно польским магическим рекомендациям, цвет лещины, появляющийся на ней в рождественскую ночь, помогает завладевшим им молодым людям и девушкам получить желанного брачного партнера (Fischer 2016: 219). В Сербии крестная мать дарила ребенку какую-нибудь одежду со вшитым в нее кусочком лещины, который ребенок должен был носить до трех-четырех лет, — верили, что если он потеряет этот кусочек, то всю жизнь будет несчастным (Kulišić 1939: 52).

В-четвертых, многие магические практики с использованием лещины и орехов были сопряжены со снятием покрова, раскрытием тайн (прошлых или будущих) и обнаружением истины. Македонцы, если у человека возникали проблемы с памятью, трижды обводили его вокруг куста лещины в надежде вернуть память (Вражиновски 2006: 139). У немцев в канун дня св. Андрея девушки ложились спать под кустом лещины, надеясь увидеть во сне, вернется ли в грядущем году парень, которого они ждут (Gustawicz 1882: 245). В Южной и Западной Славии получили широкое распространение гадания по орехам, разбросанным в доме в течение святок. Болгары в окрестностях Сливена в последний вечер святок выбирали себе по ореху и раскалывали его: если ядро было светлым, верили, что человек будет здоров в течение года, если черным —

будет болеть (Тодорова 1941: 55); по таким орехам гадали о замужестве (Bartoš 1892: 18) и о судьбе (Добруджа 1974: 312), распознавали вора (Шкарић 1939: 87) и т.д. В русской судебной магии ядро ореха, добытого у черта, которого к тому же якобы заставили этот орех раскусить, брали с собой в суд в надежде выиграть («раскрыть») дело (Тенишев 1907: 30).

Наконец, на западе Славии среди магических функций лещины присутствует распознавание ведьм и других демонов (у восточных славян в таких ритуалах обычно фигурирует осина). Поляки Пшемышльского пов. и жители хорватского Пригорья кипятили на огне прутики лещины в канун Рождества, рассчитывая, что к огню прибежит ведьма, отбирающая молоко у их коров, и тем самым выдаст себя (Cisek 1889: 75; Rožić 1908: 105). В окрестностях Ясла (Подкарпатское воев.) для возвращения «подменыша» мать клала больного ребенка на навозную кучу и стегала его ореховыми розгами до тех пор, пока богинки не забирали своего и не отдавали человеческого ребенка (Fischer 2016: 219).

Эти особенности образа лещины как магического инструмента не остались без внимания исследователей. Способность лещины открывать земные недра (см. об этом ниже) и помогать в раскрытии тайн побудили А.А. Потевню увидеть в ней аналог молнии, громового удара или так называемой громовой стрелы (белемнита), поскольку все они обладают одним и тем же «даром» — открывать землю, подземные ключи и клады (Потевня 1989: 543). В. Чайканович называл лещину «деревом знания» и в качестве аргумента приводил поверье о том, что, если положить в рот мясо живущей под лещиной змеи, можно постичь язык животных, а съев сердце такой змеи — язык лекарственных трав (Чайкановић 1994: 170). В. Чайкановичу отчасти вторил Т. Вражиновский, полагавший, что орех вообще символизирует тайну, которая, как и его ядро, «скрыта под скорлупой», и именно поэтому орехи часто используют в гаданиях и предсказаниях (Вражиновски 2006: 139).

Вместе с тем способность лещины открывать землю и клады может объясняться ее причастностью к «нижнему» миру. Ниже мы рассмотрим еще один комплекс связанных с лещиной верований, который демонстрирует возможность двоякого толкования образа лещины.

Лещина и змея. Преимущественно в Южной Славии известны магические практики, за которыми стоит представление о том, что лещина может изгонять змей и иных хтонических животных,

противостоящих силам «верхнего» мира, и вообще защищать от них человека. Болгары, сербы и македонцы полагали, что от удара ореховым прутом змеи убегают или умирают (Петров 1974: 397; Зечевић 1978: 465), поэтому весной (1 марта, 9 марта, на Благовещение и в день св. Иеремии) змей изгоняли прутьями лещины. Болгары настаивали на том, чтобы в один из этих дней хотя бы взяться руками за ветку лещины — в надежде, что в течение года их не будут кусать змеи, а в случае укуса натирали укушенное змеей место веткой или листьями лесного ореха (Петров 1974: 381, 383). Они же делали из древесины орешника посох для овчара или пастуха, чтобы уберечь скотину и пастуха от укусов (Попов 1994: 202); в сербском Джердапе дети, расхаживая босиком по траве, носили с собой палку из лещины, полагая, что она защитит их от укуса (Зечевић 1993: 266). В окрестностях Плевны в день Сорока мучеников (9 марта) молодые люди и девушки приносили из леса ветки лещины, качались на качелях и били друг друга лещиной, чтобы быть сильными в течение года и чтобы их не кусали змеи (Петров 1974: 380). По мнению Я. Коштяла, ветка лещины, защищавшая от грозы, воспринималась как аналог или символ молнии, и оттого она получила способность оберегать человека от укуса змей (Košťál 1902: 273).

Как апотропей, действие которого направлено на хтонических животных, лещина встречается иногда в украинских Карпатах и у западных славян. Чехи прутом из лещины били по стенам дома и хозяйственных построек, изгоняя оттуда мышей: «*Jděte myši ven z tohoto domu ke myším, a nechodte sem více zase...*» [Мыши, уходите вон из этого дома и не ходите сюда больше] (ČL 1894/3: 525). Словаки подкладывали ореховые ветви под зерно в амбарах, чтобы уберечь его от мышей (Tomeš 1965: 195, Горняцко). В предгорьях Карпат (ныне — Надворная Ивано-Франковской обл.) в Сочельник хозяин обходил вечером поля и хлопал по земле однолетней веткой лещины, изгоняя кротов: «*Киртице, киртице, не точи ми поле...*» (Онищук 1912: 19).

Свойство лещины противостоять змее иногда объясняется тем, что лещина и змея являются антагонистами: «змея от дьявола, в то время как лещина благословлена Христом» (Софрић 1912: 145). Это толкование подтверждается этиологическими легендами о благословении лещины Богородицей (практически неизвестными, однако, в Южной Славии), а также практикой использования лещины как локуса и инструмента, защищающих человека от удара молнии.

Лещина и сфера хтонического. С другой стороны, в некоторых контекстах лещина выступает не противником, а своего рода партнером змеи. У болгар, румын северо-восточной Сербии и на некоторых сопредельных территориях было известно поверье о том, что *леска* (лещина) — «кръстница на змиите», «кума на змиите», «змијска кума» (Маринов 1914: 49; Петров 1974: 383; Зечевић 1993: 266)⁶. Жители Тимока верили, что под лещиной, на которой растет омела, живет змея с драгоценным камнем на голове или змея с золотым яблоком (Рајковић-Кожељац 1997: 246). В сказке «Жена-змея» названная «гадиной» жена возвращает себе змеиный облик и исчезает, обвинившись вокруг куста лещины (Драгоманов 1876: 313). Тем самым способность лещины отвращать змей могла мотивироваться ее собственной связью с хтоническим миром.

Сфера хтонического в мифологии лещины «представлена» не только змеями, но также кладами и земными недрами: лещина «стережет» их или указывает к ним путь. На Витебщине рассказывали, что орешник охраняет клады, закопанные под ним: «Один раз бабы драли мох у ручья, где рос ореховый куст и, по преданию, был закопан клад. Они захотели взять это золото, но, как только приблизились к кусту, поднялась буря и куст стал крутиться на месте, так что они еле ноги унесли» (Проза Падзвіння 2011, № 349). Чешские свидетельства гласят, что однолетний побег орехового дерева, который срезали на молодом месяце и называли именем одного из трех волхвов (Каспара, Мельхиора или Балтазара), подобно лозе, помогает отыскивать источники воды (Ноишка 1854: 533)⁷; три таких однолетних побега способствуют обнаружению золота, серебра и воды (Košťál 1902: 273); при поисках сокровищ чехи использовали также раздвоенный прут орешника, как и в поисках воды (Holubová 2003: 63). Ветка лесного ореха, расцветающая, подобно папоротнику, один раз в году (на Благовещение, в Страстной четверг или на Купалу), обладала чудесными свойствами открывать земные недра, и в частности, клады, драгоценные камни и металлы, источники воды или соседствовать с ними. Словенцы в Гореньско, отправляясь искать сокровища в горы, брали с собой прут лещины и очерчивались им, чтобы

⁶ Мифопоэтические связи «лещина — молния» и «лещина — змея» (в контексте мифологии змеи) подробно рассмотрены М. Беновской-Сыбковой (Беновска-Събкова 1987).

⁷ То же у немцев.

обезопасить себя от злых сил, которые стерегли сокровища (Cvetek 2012: 297). По белорусским, польским и словацким поверьям, если сорвать двурогую ветку лещины и идти, куда она ведет (подобно тому как ходят с лозой), ветка отклонится и укажет путь к кладу (Шлюбскі 1927: 106; Никифоровский 1897: 128; Fischer 2016: 219; Olejník 1966: 204). Во Владимирской губ. говорили, что, если в ночь на Иванов день найти цветок орешника и, надрезав кожу, вложить его в ладонь (подобно тому как поступали с цветком папоротника), увидишь скрытые в земле клады (БВКЗ 1993: 128; см. то же в Нижегородском Поволжье — Корепова и др. 2007, № 1215).

Вместе с тем связь лещины с «нижним» миром не исчерпывается ее соседством с подземными кладами или хтоническими животными.

Смерть, тот свет и похоронная обрядность. Эта связь особенно широко проявляется на Балканах, в Карпатах, реже в других регионах. Например, у лужичан, кашубов и словинцев сообщение о смерти односельчанина осуществлялось путем передачи из дома в дом какого-либо знака, обычно черной или белой палки, причем белую лужичане делали из лещины (Fischer 1921: 151). В восточной Сербии лещину использовали в символическом ритуале «убиения стариков», когда над стариками или около них громоздили огромную кучу из ветвей лещины (Ристески 2000: 138, Сумраковац). Как и сама лещина, ее плоды также иногда ассоциировались со смертью: в чешских рождественских гаданиях о замужестве девушки кидали назад через голову орех и яблоко: если яблоко падало дальше, ожидали, что она выйдет за молодого, а если дальше падал орех, то за вдовца (Košťál 1902: 257, окр. Градец-Кралове).

В составе поминальных обрядов лещина выполняла роль медиатора. В сербском и румынском Банате, а также на востоке Сербии во время индивидуальных или календарных поминок совершали обычай *изливање/пуштање воде мртвима за душе* [выливание/пускание воды для душ умерших] (о нем см.: Агапкина 1994а). Румыны северо-восточной Сербии брали прут лещины с расщепленным концом, вставляли в расщеп кусок белого полотна, опускали прут в воду и через него переливали воду для умерших, отмечая зарубками на пруте количество перелитых ведер (Ђокић 1997: 260). Жители северо-восточной Сербии (как сербы, так и румыны) на Благовещение, в Страстной четверг или Юрьев день жгли из лещины поминальные костры (Ђокић 1997: 260; Зечевић 1978: 465, Заечар). В контексте обсуждения хтонической

природы лещины уместно заметить, что у румын такие поминальные костры жгли из ветвей двух деревьев, связанных с «нижним» миром, — бузины и лещины (Кабакова 1989: 293).

В рамках похоронного обряда лещина могла выступать в роли оберега. В Боснии, чтобы покойник после смерти не превратился в вампира, в могилу втыкали крестик из лещины (Kulišić 1939: 53). В северо-восточной Сербии умерших хоронили с палкой, сделанной из лещины, чтобы они могли обороняться от демонов, преследующих их после смерти (Ђокић 1997: 259–260, румыны и сербы); из лещины делали аналогичную по назначению палку для защиты покойника и во время календарных поминок (Живковић, Ромелић 1997: 292, Заечар).

«Брось ореховое, бери кизиловое». Причастность лесного ореха к иному миру прослеживается еще в одном ритуале, известном болгарам и сербам. При рождении в хозяйстве ягненка или жеребенка домашние стремились как можно быстрее поднять животное с земли, и первый взявший его на руки произносил: «Пусти лескову, узми дренову» [Оставь ореховое, возьми кизиловое] (Мијатовић 1907: 162, Левач и Темнич). Тем самым только что родившееся животное отрывали от «иномирья», из которого он появился на свет и которое символизировала лещина (*пусти лескову*), и призывали начать расти и крепнуть (*узми дренову*), ср. ниже о кизиле (*дрен*) как дереве здоровья и крепости. Та же формула использовалась и в отношении детей: если ребенок долго не начинал ходить, его обносили вокруг дома на хлебной лопате или вручали ему кизильный прутик со словами: «Баци лесково, узми дреново» [Брось ореховое, возьми кизиловое] (Дебельковић 1907: 180, Косово Поле; то же: СЕЗБ 14: 133, Болевацкий окр.); «Фъргай лесковите, зимај древновито» (Стоянов 1970: 153). Такие же слова («Држ' дренову, пусти лескову» [Держи кизиловое, оставь ореховое]) адресовали больному, желая ему поскорее преодолеть опасный, близкий к смерти период болезни и выздороветь (Бушетић 1911: 586, Левач).

Эротическая символика и любовная магия. Хтонические связи лещины находят еще одну, хотя и не безусловную параллель. В восточнославянском фольклоре известна детская и молодежная игра «Ящер», имеющая выраженную любовно-брачную символику, присущую хтоническим существам (вспомним летающего

Змея — основного мифического любовника славянского фольклора). Суть игры в следующем. В середине круга сидит игрок (парень или мальчик) — «Яшчур», «Качер», «Яша», а девушки (или девочки) водят вокруг него хоровод и при этом поют песню о Ящуре, сидящем в ореховом кусте, грызущем орехи и желающем получить себе жену: «Сидит, сидит ящур, / Сидит окоящий, / На золотом стуле / В ореховом кусте...» (Морозов, Слепцова 1993: 119, Вологодская обл.). По завершении пения «Ящер» вскакивает с места, бросается к одной из девочек, закрывает ее платком и кружится с ней, после чего девочка с поцелуем отдает ему свой венок (платок или что-нибудь другое) (об игре см. подробнее: Бернштам 1990). В большинстве известных нам вариантов игры местом обитания «Ящера» является именно ореховый куст.

Эротические коннотации лесного ореха, обнаруживаемые в этой игре (любеобильный змей в ореховом кусте, танцы с поцелуями, выбор жены), оказались весьма продуктивными на славянской почве⁸. Популярный в русском фольклоре мотив *дарения орехов*, как правило, свидетельствовал о сексуально-брачных намерениях дарителя, см. в песне, исполняемой на посиделках: «Што присватался / Грязовецкой жених, / Сулил деушке орехов четверик. / Мне орешков очень хочется, / За нево итти не хочется. / Я орешки-то приму, приму, / За нево замуж нейду, нейду» (Труды Костромского общества 1923: 35); см. также практику угощаться орехами на молодежных посиделках⁹. Связь лесного ореха с любовной темой напрямую выражена в запрете рубить кусты орешника потому, что от этого якобы «парней девки не будут любить, а бабы мужиков» (Завойко 1914: 163, Владимирская губ.). В западноукраинских песнях часто фигурирует «ореховая корчма» с красавицей-хозяйкой: «А в моста, в моста калинового... / Стоит корчмонька ореховая, / А в той корчмоньце кречная панна, / Кречная панна на имя Гануся...» (Головацкий 1878/3: 82) — место гуляний и внебрачной любви. Наконец, в русских эротических песнях куст лещины — место, где совершается

⁸ Впрочем, не только на славянской. В литературе и искусстве средневековой Европы орехи воспринимались как знак греховности, а сам ореховый куст рассматривался как эротический символ.

⁹ Ср. нем. *in die Haseln gehen*, досл. «по орехи ходить», т.е. идти на свидание (к девушке).

коитус, см. в «Чеботухе», исполнявшейся в составе троицких обрядов: «Говорила а мне мать и приказывала, / Что никому не давала, не показывала, / Чеботуха, чеботуха, чеботурица моя... / — Хорошо, дочка, ходи, ее в решете носи, / Горшком закрывай, на замок замыкай... / Полетела голубища <п...ща> под ореховый кустище, / Она села под кустом и накрылася листом... / Вот и солнце припекло — оттуда сало потекло, / Купцы едут, и глядят, и мыкают и едят...» (РЭФ 1995: 297).

Не менее откровенный смысл имеют русские загадки об орешнике, описывающие ореховый куст и сами орехи в терминах женского тела, а собирание орехов (в том числе влезание на куст, нагибание его и т.д.) и их раскусывание — в метафорике коитуса: «Стоит дерево мохнато, в мохнatom-то гладко, а в гладком-то сладко, про эту сладь и у нас есть снасть» (Митрофанова 1968: 66)¹⁰; «Что ты смотришь на мене: / Или хочется тебе? / Если хочется тебе — полезай на мене: / У меня есть мохнатка, / А в мохнатке — сладко» (РЭФ 1995: 405, Калужская обл.); «Дед бабу нагнуў, кашлатицу раздуў, укусиў да и назад пустиў» (ПА, Золотуха Гомельской обл.); «Ріс, ріс, недоріс, ему ся тіло залупило, він на дівчину поліз» (Чубинский 1877/1/2: 312, Подолия).

В русских любовных заговорах, смысл которых состоял в том, чтобы наслать на любимого тоску и страсть, горение сердца возлюбленного сравнивается с горением орехового дерева: «Не куйте вы, кузнецы, железа белого, а прикуйте ко мне добра молодца, не жгите вы, кузнецы, дров ореховых, а сожгите его ретиво сердце» (Селиванов 1861: 385, Воронежская губ.).

Наконец, орехи и ветки лещины нашли широкое применение и в самой любовной магии. В центральной Боснии в пасхальный понедельник парень срезал ветку лещины, а в канун св. Юрия, если небо было ясным, смотрел вверх в надежде увидеть падающую звезду. Увидев ее, он сзади трижды легонько бил этой веткой девушку, и тогда она должна была полюбить его (Dragičević 1907: 48; аналогично в северо-восточной Боснии, Franković 1987: 253). Если девушка не могла завоевать любовь парня, ей советовали сорвать леторосль лесного ореха и трижды ударить им парня по спине, после чего он уже не стал бы смотреть ни на кого другого

¹⁰ Об эротических коннотациях лещины в славянских загадках см. специально: Сикимић 1996.

(Lovrenčević 1967: 144, Беловар, Хорватия). У румын Мунтении в ночь на Вознесение парни и девушки отправлялись в заросли орешника, якобы для того, чтобы собрать цветы, появляющиеся на ветвях орешника только однажды в году, а затем тотчас же опадающие; эти цветы считались действенным средством любовной магии (Кабакова 1989: 287).

В этом контексте нельзя не упомянуть и об использовании орехов и зелени лещины в свадебном обряде. В Пермском крае орехи символизировали брачные игры. После сватовства жених и невеста устраивали посиделки для своих неженатых друзей и незамужних подруг; в качестве угощения помимо конфет жених покупал два-три килограмма орехов, поэтому и сами посиделки получили название *орешник*, или <ходить> *в орешник* (Усольские древности 2004: 53–54). В украинской свадьбе было известно обрядовое печенье *горішки* «орешки», которое иногда подносили молодым после брачной ночи (Данківська 1925), а ветки орешника использовали как основу для свадебных «шишек» (вид выпечки и украшений на каравае) (ПА, Грабово Волынской обл.). В обрядах, относящихся к новорожденным, использованию лещины придавалось моделирующее значение: считалось, что если мальчика купать в лещине, то он без труда будет завоевывать симпатии девушек (Gustawicz 1882: 245, Малопольша).

Эротическую символику орешника, отчасти связанную с мифопоэтическими ассоциациями хтонического змея/Ящера, можно объяснить подобием ореха зерну и семени, а также принадлежностью орешника к плодовым деревьям.

Продуцирующая магия. Образ лещины был бы неполным, если бы мы обошли этот аспект. Как уже говорилось вначале, будучи плодовым кустарником, лещина (ее ветви, зелень и в меньшей степени древесина, а также, естественно, плоды) широко использовалась в магии, связанной с зачатием, в свадебном обряде, в повседневной магии и обрядовой практике ухода за ребенком, в скотоводстве, пчеловодстве и т.д.

Лещина и орехи относились к магическим средствам, обеспечивающим зачатие, поэтому у сербов Заечара, например, невеста носила при себе кусочек лещины за поясом — ради плодовитости, а также облегчения будущих родов (Живковић, Ромелић 1997: 292). Этому же способствовало традиционное для южных славян осыпание

молодоженов орехами на свадьбе¹¹. У восточных славян тема зачатия от орехов получила развитие в балладном сюжете «Вдова и братья-корабельщики». В нем, в частности, говорится о том, как вдова понесла, съев ядра орехов или погуляв в орешнике: «Раскусила удава / Ды два рэшыкі адна. / Ох, і з'ела удава / Ды й ядзёрушкі адна. / А й з таго ж то удава / Ды й забрэменіла» (Балады 1977/1: 305, № 219); «Как пашла ваша ўдава іна ў арешікі адна, / Іна, пришоўшы с аряхоў, да й забеременіла» (Добровольский 1903/4: 228, № 25а).

Лещина применялась в магии, имеющей отношение к скоту и домашней птице. Например, поляки делали из орешника пастушеский кий, полагая, что от этого скот будет «вестись» лучше (Świątek 1893: 561). Русины Пряшевского края, если корова оставалась яловой, слегка били ее прутьями лещины, которые разносили по домам на святках колядники-пастухи (Вархол 2002: 56). В северо-восточной Боснии скотину кормили добавленными в корм молодыми побегами лещины, чтобы она росла, была молочной и плодovitой (Franković 1987: 253); там же ради приплода скотину кропили водой с помощью трех веток лещины, а также украшали ими хлев (Развитак 1939/6/5: 162); в Южной Славии венки из орешника клали на сосуд, в который первый раз доили овец в Юрьев день; подкладывали ветки лещины под насест, чтобы курица вывела больше цыплят, делали из орешника древко свадебного знамени; из ореховых веток плели корзину, в которую снимали вылетевший из улья рой пчел, чтобы пчелы плодились, говоря при этом: «Kako ljeska imala na sebi mnogo lješnike, tako se moje čele mnozile svake godine» [Как на лещине много орехов, так бы моих пчел было больше каждый год] (Kulišić 1939: 50), и т.д.

Среди календарных обрядов более всего заметно применение лещины в карпатских святочных обходах. В рождественский или крещенский Сочельник в Галиции, на лемковско-бойковском пограничье и в других районах парни-колядники или пастухи-полазники ходили по домам *по шчандруванне* и дарили всем прутья

¹¹ В этой связи примечательна полемика П.Г. Богатырева (в работе об обряде «полазник» у южных славян) с В. Чайкановичем. Как известно, В. Чайканович усматривал в обычае обсыпать полазника орехами свидетельство связи самого этого святочного обряда и вообще всех рождественских обычаев с культом предков, в то время как П.Г. Богатырев полагал, что этот обычай скорее имеет отношение к плодородию (Богатырев 2007: 133).

лещины (*щедраки, polazne*) ради здоровья обитателей дома и плодovitости скотины; этими же прутьями весной выгоняли пастись скот (Головацкий 1878/3: 526; Falkowski, Pasznycki 1935: 84; Лемківщина 1988/2: 301; Валенцова 1988: 107; Varchol 2003: 137).

В целях умножения и воспроизводства лещина использовалась в разных сферах хозяйственной деятельности и ритуализованной повседневности. Из прутьев лещины, освященных в составе «пальм» в Вербное воскресенье, поляки делали сбивалку для масла (в маслобойке) (Morawski 1884: 21). В Закарпатье «на городі у бульбу лещану клали, щєб бульба, як лещана горіхы, родила» (КА, Новоселица Закарпатской обл.). Бойки посередине строящегося дома втыкали в землю крестик, который делали в том числе из лещины: «ліска родит горіхи, а робили з того дерева, що родило»; такой крестик стоял в земле до окончания строительства (Радович 2008: 262). В западной Сербии в Юрьев день дом и хозяйственные строения украшали ветками лещины, чтобы год был урожайным и росло благосостояние дома (ЖС 1996/4: 40). В Сербии (регион Горня-Краина) из древесины орешника изготавливали первое веретено для начинающей прясть девочки, чтобы работа у нее спорилась (Ђурић 1934: 200). На Украине девушки клали сросшиеся орехи в сундуки с приданым, чтобы в них прибывало одежды (Rokossowska 1889: 175), и т.д.

Говоря о том, что лещина часто ведет себя как плодovое дерево, нельзя не упомянуть, что у восточных славян, хотя и не только у них, прослеживается аналогия между орешником и злаковыми культурами. По урожаю лесных орехов судили о предстоящем урожае ржи (Вестник РГО 1851/3: 7, о.п., Орловская губ.), а также ячменя и проса (Fischer 2016: 221). В фольклорных контекстах орех описывался как вместилище хлеба, муки, опары и т.д. Например, в беломорских легендах об обетованной Ореховой земле рассказывалось, что «растут в ней орехи в человеческую голову, расколешь орех, а в нем мука...» (Чистов 1967: 312). В русских загадках орех, среди прочего, загадывали через образ горшка с опарой или кашей: «Горшочек маленький, опарочка сладенька», «Маленький горшочек, да кашка вкусна» (Митрофанова 1968: 66). Орешник и множество орехов символически соотносились с сытостью, изобилием и богатством урожая, см. в белорусской застольной песне: «Поўным-поўна ў ареховам кусте, / Арехова ядра — поўным-поўна, / Поўным-поўна ў нашага пана / Стогоў постаўляна — поўным-поўна, / Што и ня можна ни пешим прайти, / Ни конным проехати...» (Шейн 1874: 216).

У южных славян вхождение орешника в парадигму плодородия нашло применение прежде всего в магии, связанной с зерновыми культурами. Массовый характер имел обычай замешивать рождественские хлебы (*чесницу*, например) веточкой орешника или вкладывать в хлебы кусочек лещины (Живковић, Ромелић 1997: 292; Развитак 1938/5/6: 176, Босния), а впоследствии оставлять эти ветки в амбаре или прямо в зерне в надежде благотворно повлиять на приплод скота и урожай (Пећо 1925: 370, Босния). Сербы-границары рекомендовали накануне Юрьева дня наломать столько веток лещины, сколько видов зерна хозяин собирался сеять, а затем, после некоторых манипуляций с ними, вложить эти ветки в семена ради урожая (Беговић 1986: 276).



Мы рассмотрели основные аспекты мифологии и магии, относящиеся к лесному ореху. Оказалось, что самое известное из приписываемых лещине свойств — отворачивать молнии и создавать одним своим присутствием безопасное для человека пространство на время грозы — находится где-то на периферии ее мифопоэтического образа, и сформировалось оно, по всей видимости, отчасти под влиянием легенд о бегстве Св. Семейства в Египет (которое лещина укрывает под своими ветвями), а отчасти в результате постоянной смены партнерских отношений на антагонистические в рамках таких пар, как «лещина—молния», «лещина—змея», «лещина—нижний мир», «лещина—верхний мир».

Лещина связана с «нижним» миром, она «крестница змеи», поэтому змею можно унять лещиной; змея живет под лещиной и «поросится» на ней. И в то же время лещина защищает от змей, отгоняет змей и других хтонических животных от человека и скотины, не пускает их в жилище к человеку и т.д.

Лещина хранит клады и вместе с тем помогает их обнаружить и открыть земные недра.

Лещина является также посредником между живыми и мертвыми («пускание воды»).

Лещина — благословенное дерево, и место под лещиной безопасно при грозе. И в то же время в летнюю ночь молния поражает лещину и сжигает цветы или ядра орехов.

Лещина связана с «верхним» миром, что проявляется в выполняемых ею культовых функциях и ее роли в спасении Св. Семейства во время бегства в Египет.

Противоречивость образа лесного ореха неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. А.В. Гура, размышляя над связями змеи и лещины в славянской мифологии, высказал следующее наблюдение: «...лещина выступает как змеиный атрибут и маркированный змеиный локус, поражаемый громом, но одновременно и как святое дерево, а потому не подверженное грому и отвращающее его, и потому же противостоящее змее как носительнице дьявольского начала» (Гура 1997: 305). Д. Чокич в работе, посвященной растениям в похоронной обрядности румын северо-восточной Сербии, отмечала: лещина «растет на границе природного и культурного пространства, между полем и лесом. Поскольку она дает плоды, она оценивается положительно, а поскольку находится на границе — получает роль медиатора в обрядовой практике, осуществляет связь между этим миром и миром предков, от которых ожидали благополучия» (Токић 1997: 260).

Нам представляется, что отмеченная противоречивость образа лесного ореха — а именно его причастность и к «верхнему», и к «нижнему» миру одновременно — легко снимается, если рассматривать отдельные аспекты мифологии лещины сквозь призму интегрального образа мирового древа. Специфика мифопоэтического образа лесного ореха как раз и состоит, во-первых, в почти полярном противопоставлении отдельных его аспектов¹², а во-вторых, в наличии развитой системы семантических и символических связей лещины и грома/молнии, молнии и змеи, змеи и лещины в контексте их медиативных функций, фактически снимающих видимую дискретность и противоречивость этого образа.

¹² См. эксплицитное выражение этой амбивалентности в загадках о лесном орехе: «Вишу високо, падаю низко, снаружи горько, внутри сладко» — Митрофанова 1968: 66; «Mocno stoi, słabo wisí, wkoło obrośnięty, koniec łysy» [Сильно стоит, слабо висит, вокруг оброс, а конец лысый] (Fischer 2016: 220).

РЯБИНА

Фольклорный образ (легенды, баллады, лирика). — Запреты. — Народная демонология. — Деревопосредник. — Рябина как культовое дерево. — Рябина при лечении зубной боли. — Апотропей.

В мифологии и фольклоре восточных и западных славян присутствует образ рябины обыкновенной (*Sorbus aucuparia*)¹. У южных славян более разработан символический образ близкого ботанического вида (*Sorbus torminalis*), серб. *брекиња*, болг. *брекиня*, ср. рус. *берека*. О рябине написано несколько специальных работ; главы об отдельных ее видах имеются в книгах П. Сobotки (Sobotka 1879: 172–175), В. Чайкановича (Чайкановић 1985: 51–52), А. Фишера (Fischer 2016: 167–170); есть статьи о мифологии и обрядах, связанных с рябиной, на русском (Тульцева 1976) и польском (Dunin-Karwicka 1999) материале; о названиях рябины — на общеславянском (Янышкова 2006) и др.

Наиболее репрезентативно рябина представлена в фольклоре (легендах, балладах, народной лирике и некоторых других жанрах), в сфере народной демонологии, а также в отдельных областях магии (народно-медицинской и апотропеической прежде всего).

Фольклорный образ. Легендарные сюжеты проясняют происхождение отдельных свойств рябины, таких как бесплодие, горечь плодов или непригодность древесины. Легенды довольно немногочисленны и основаны на событиях Священного предания.

¹ В славянских языках (за исключением болгарского и македонского) широко представлены названия, восходящие к **erębъ*-, **arębъ*- (рус. *рябина*, укр. *горобина*, *веребина*, пол. *jarzębina*, чеш. *ječáb*) со значением 'рябой, пестрый' (Фасмер 3: 534–535), что сближает их с орнитонимами типа *рябчик*, *jarzábek* (ср. польское представление о том, что *рябчик* любит питаться ягодами *рябины*, Гура 1997: 743; Янышкова 2006: 470), с названиями веснушек (типа *рябины*) и восточнославянским выражением *рябинная (рябиновая) ночь*, обозначающим ночь с сильной грозой, молниями и зарницами, т. е. 'рябую, пеструю ночь'. В Полесье рябина фигурирует в мифологических рассказах о чудесах купальской (рябиновой) ночи, в которых замещает папоротник (в эту ночь единственный раз в году цветет рябина; если найдешь ее цветок, будешь все знать) (Агапкина, Топорков 1989).

Первое такое событие — это Рождество Христово. Болгарская колядка рассказывает о том, что, когда во время появления Христа на свет в природе всё замерло (вода не текла, деревья перестали расти)², только рябина-берека отказалась проявить почтение, за что Богородица и наказала (прокляла) ее бесплодием: «Дърво, дърво брякиново, / Цвят да цъфтиш — да не вържеш» [Дерево, дерево рябиновое, будешь ты цвести, да не будешь давать плодов (не завяжешь плодов)] (Сакар 2002: 139); заметим, что этот мотив (пусть ты будешь цвести, но не дашь плодов) в балканославянском фольклоре может относиться ко многим деревьям и кустарникам.

Второе событие — крестные муки Спасителя. Рябина, в отличие от других деревьев, которые не позволили использовать себя для распятия, не сломалась и позволила свершиться этому злодеянию, отчего ягоды у нее горькие, а древесина непрочна и ни на что не пригодна (Софрић 1912: 49, вост. Сербия). Этот балканский сюжет поддерживается русским поверьем о том, что крест, на котором был распят Христос, сделали из рябины (РКЖБН 2006/4: 198, № 482, Нижегородская губ.).

И третий сюжет — об Иуде, повесившемся на рябине; он известен преимущественно на юге Польши, у чехов, словаков и в некоторых южнославянских регионах (в то время как у восточных славян и в ряде других мест сюжет связан с осиной, см. ниже в специальной главе). Сюжет об Иуде объясняет, почему рябина плохо пахнет (ср. ее герцеговинское название *смрдљика*); почему ее ягоды горькие, а древесина непрочная (Чажкановић 1985: 52, 221). На западе Славии сюжет отразился в диалектных названиях рябины: русин. *judyna, jud, judyk, judyna*, пол. *juda, judaszyna, judasz, judaszowe drzewo* (МААЕ 7: 44; Karwicka 1973: 137), чеш. диал. *jidášový strom*, словац. диал. *judaš* (Янышкова 2006: 468). Поверья, соединяющие повешение Иуды с рябиной, иногда встречаются на Русском Севере и Северо-Западе. Немецкие поверья также указывают на связь Иуды и рябины, которая якобы выросла на его останках; из-за этого она притягивает к себе молнии, ее не вносят в дома и стараются не сажать поблизости от жилища (HDA 2: 524).

В русской традиции также известны некоторые дуалистические легенды, в частности сюжет о том, что рябина была создана

² Об этом мотиве см. в главе «Дерево в сюжетах Священного предания», с. 461.

Сатаной, но Бог отобрал рябину у него, заметив ее крестообразные листья и знаки креста на ягодах (Белова, Кабакова 2014, № 291, Новгородская губ.). Мотив ягод с крестом в русской традиции может относиться и к другим деревьям и кустарникам, например к можжевельнику, см. свидетельство из Нижегородского Поволжья: «Можжушки <можжевельник> в лесу возьмешь, и везде, ко всем дверям натыкаешь... Ягодка-то с крестиком, и вот он от злых духов. А сейчас и рябину, и калину тыкаем, они тоже с крестиком» (Корепова и др. 2007, № 587, о рябине с крестом см.: Там же, № 673).

Легенды, как правило, объясняют появление тех или иных свойств дерева, но не происхождение его самого. Об этом речь идет почти исключительно в славянских балладах. Западным и восточным славянам известен балладный сюжет о том, как мать заклетием превратила невестку (дочь, сына) в дерево, часто в рябину (западославянская версия — превращение дочери/сына, восточнославянская — превращение невестки). У восточных славян сюжет обычно завершается тем, что вернувшийся домой муж заклетой в рябину молодой женщины по наказу матери рубит это дерево, из него брызжет кровь, и дерево рассказывает ему о злодеянии матери, см.: «Да йди, невъехна, ад мене прочь, / Да й стань у бару ребинаю... / Ой, рубнув я в други раз — аж кров пошла...» (Чубинский 1874/5: 706, № 308). Известны и другие варианты этой темы: мать отравляет сына и невестку и сажает на их могилах деревья, причем на могиле невестки именно рябину как типично женский символ: «Пасадзіла маці сыну зелёну каліну, / Маладой невестцы — сухую ребіну. / Зелёная каліна стала высахці, / Сухая ребіна стала росцітаці...» (Эпика Полесья 1981: 246). У южных славян баллада выстраивается в рамках сюжета «Музыканты делают свирель/гусли из дерева, в которое был превращен человек». Так, в сербской балладе девушка превратилась в рябину-береку, а руки — в ее ветви (Krstić 1984: 426–427), ср. песенный сюжет о том, как девушка, которая пасла оленей, не могла переправиться через реку, и тогда один из оленей, подцепив ее рогами, перекинул на другой берег, где она упала и из ее тела выросла рябина-берека; когда пастухи сделали из ветвей рябины свирель, та запела человеческим голосом (Вукмановић 2016: 74). Подробнее об аналогичных балладах см. ниже в главе «Дерево и человек».

Параллельно с балладами (и обычно на тех же территориях) бытуют поверья о том, что рябина — это заклетая в дерево девушка. Они производят впечатление вторичных по отношению к балладам

или просто являются их краткими пересказами, на что обращал внимание К. Мошинский в связи с таким полесским поверьем: «Это була колись невестка, а свекруха ее закляла. Ее грех секчи» (Moszyński 1929: 163), ср. аналогичное свидетельство более позднего времени: «Рябину рубать грех: из девушки зделалась рябина. Где-то хто-то прокляў. Гэто кроў тэче чэловеца там»; причем, рассказывая это, вспоминали балладу о том, как мать погубила невестку в отсутствие сына и обратила ее в рябину (ПА, Ковнятин Брестской обл.).

В песенном фольклоре, преимущественно русском, рябина обычно символизирует женщину или девушку: «Моя рябинушка не вызревши, нельзя ее заломать. / Не вызнавши, парню девушки нельзя замуж взять» (Копаневич 1907: 60, Псковская губ.). Возможно, под влиянием баллад рябину часто называют *несчастливым* деревом (Шейн 1898/1/1: № 472, 480–481); в русских лирических и свадебных песнях основные эпитеты рябины — *шату-чая* и *горькая*, иногда *кислая*, ее сушит солнце, шатает ветер, мочит дождь; рябина сопоставляется с тоскующей женщиной или девушкой: рябина, корни которой подмывает вода, — с девушкой, которую выдают замуж помимо ее воли (Соболевский 3: 847); горечь ее ягод (*горькая рябина*) ассоциируется с безрадостной жизнью (Соболевский 2: 349). Кислая рябина символизирует жизнь молодой женщины со старым мужем: «Какова кисла рябина, — / Таково мне жить за старым, / Мне за старым, не за ровней, / Не за ровнюшкой, за старым» (Соболевский 2, № 365) и т.д.

Впрочем, образ рябины как несчастливой и тоскующей женщины сосуществует в традиции с другим песенным образом — *кудрявой, кучерявой, тонкой* рябины, которая ассоциируется с молодостью, красотой и в целом с женским началом, см. рекомендации сажать рябину у дома, чтобы живущие в нем девушки были стройными (ПА, Николаево Брестской обл.); известное сравнение молодого рекрута с рябиной в русских причитаниях: «И молодешенек, наш свет, да как травиночка... / И не дорóсла, как кудрявая рябинушка...» (Барсов 2: 36), а также моравский обычай купать новорожденного в отваре рябины, чтобы он вырос красивым (Bartoš 1891: 237). В русских частушках девушки обращаются к рябине-подруге с просьбами о помощи: «Пойдем, подруженька, помолимся / Рябинушке сухой, / Не избавит ли рябинушка / От славушки лихой» (Елеонская 1914: 221, Ярославская губ.). В Карпатах кору «орябины» использовали в любовных приворотях: из нее готовили

отвар и поливали им дорогу; считалось, что как только парень ступит на это место, тотчас влюбится в девушку (Лепкий 1883: 7).

Женская природа рябины, связываемый с ней образ несчастливого дерева, а также окружающий ее ореол проклятия (мотивированный образом Иуды) сыграли свою роль в формировании **запретов**, касающихся рябины. Одним из них был запрет сажать и вообще держать рябину возле дома: «У кого рябина — у того несчастье» (ПА, Картушино Брянской обл.); «Неудача двору» (ПА, Семцы Брянской обл.); «Як рябину посадишь, кажуць, маці помре» (ПА, Кишин Житомирской обл.); «Перво ребину, кажут, не можне садити, бо то чортіўске дерево» (КА, Крылос Ивано-Франковской обл.). Аналогичную тональность имеют и известные в Польше запреты, по своему содержанию более разнообразные. Это запреты сажать рябину, называемую «грешным» деревом, у дома, вносить ее ветки в дом (иначе в него ударит молния и в семье будут ссоры) (Dunin-Karwicka 1999: 280), топить ею печь (Fischer 2016: 168), украшать алтарь в церкви рябиновыми ветками, т.к. в рябине якобы «сидит зло» (Siarkowski 1883: 118, Кельцы), а также применять древесину рябины для изготовления каких-либо поделок: в Силезских Бескидах пастухи не делали из рябины черпаки, полагая, что от них молоко будет горчить (Dunin-Karwicka 1999: 280), в окр. Кельц из рябины не делали дышло, чтобы с возом не случилось несчастья (Там же: 282). Славяне на Балканах остерегались спать под рябиновым деревом (Вуканович 2001: 36), делать гроб из рябины-береки (Чајкановић 1985: 52), использовать ее древесину для обогрева жилища, приготовления пищи, изготовления инструментов и орудий (Сакар 2002: 241).

Другие связанные с рябиной запреты распадаются на две группы и отражают (как в конкретных мотивациях, так и в общей тональности) отмеченное выше двойственное отношение к рябине. В рамках одной группы запреты трогать рябину объяснялись проявляемым к ней почтением, возможно основанным на представлении о родстве рябины и человека. Например, у белорусов Гродненской губ. срубание рябинового дерева рассматривалось как грех, поэтому при расчистке земли под пашню кусты рябины обходили стороной и оставляли расти (Federowski 1897/1: 244, № 1167–1168), см. также брянский запрет: «Топором рябину нельзя рубать. Нехай сохнет до самой смерти» (ПА, Картушино Стародубского р-на). С другой стороны, рябину в разных регионах Славии причисляли к «мстительным» деревьям, которые

наказывают своих обидчиков болезнями и смертью. Сербы считали, что у того, кто замахнется на рябину топором или попытается ее сжечь, отнимется рука или нога или человек поранит сам себя (Чайкановић 1985: 52; Вукановић 2001: 36, Косово и Метохия). Чехи рассказывали, что один человек от обиды на соседа срубил рябину на его участке земли, однако от этого ему стало плохо; тогда, опасаясь еще более неблагоприятных последствий, он пошел просить о прощении, настаивая на том, что рябина уже достаточно ему отомстила (Košťál 1902: 302).

Если проанализировать географию рассмотренных запретов, станет очевидно, что все они относятся к славянским территориям за границами Русского Севера и центра России, где, как мы увидим в дальнейшем, складывается совершенно иная ситуация.

Рябина связана с областью **народной демонологии**. Обычная для большинства деревьев функция — служить местом обитания демонов и духов — для мифологии рябины малохарактерна. Согласно редким южнопольским поверьям, рябина считалась местом обитания дьявола, поэтому дерево называли *diabelskim* (Dunin-Karwicka 1999: 279). Нельзя исключать и того, что «дьявольский» ореол рябины объясняется проекцией на фольклорный образ рябины такого отрицательного персонажа Священного предания, как Иуда.

Значительно более репрезентативны контексты, в которых рябина (следуя медиативной функции дерева вообще) и место вокруг нее выступали в функции контактной зоны. На Русском Севере рябина фигурировала в ритуальных контактах знахаря с лешим. Когда у олонецкого крестьянина терялась лошадь, корова или овца, он обращался к знахарю, который умел «прутки рыть». В полночь знахарь шел за деревню, брал в левую руку бересту или рябиновые прутья, а в правую уголь, которым он чертил на бересте или прутьях справа налево такие слова: «Пишу, уведомляю царю лесному, царице лесной с малыми детушками, царю земному, царице земной с детушками; царю водяному, царице водяной с малыми детушками, что у раба Божьего Н. потерялась карая лошадь или корова или кто другой. Если есть у вас, то пошлите, не задержите». Затем бересту или прутья надо положить между кольями забора. После такого действия, если лошадь или корова жива, непременно придет на другой день домой или выйдет на видное место (Кофырин 1900: 2; ср. с описанием этого ритуала

у П.Н. Рыбникова: Рыбников 1867/4: 250). На Русском Севере к подобным магическим способам прибегали до самого последнего времени: на перекрестке в лесу или просто на тропях клали рябиновые палочки или ветки, часто в форме креста, и говорили «слова», после чего не оглядываясь шли домой в надежде на благополучное возвращение пропавшего человека или скотины (Рейли 2004: 410, Ленинградская обл.; Логинов 2006: 207, Водлозерье; Мороз 2013: 446, Каргопольский р-н). После того как пропажа находилась, ветки убирали, видимо, чтобы не препятствовать лешему в его передвижениях (Курец, № 431, Карелия, Медвежьегорский р-н) (о практике «кидать кресты» см. также в главе «Ольха»). Белорусы, если у коровы неожиданно убывало молоко, состригали у нее со спины немного шерсти и относили ее под рябинку, надеясь добиться расположения домового, ведающего благополучием скота (ПА, Лисятичи Брестской обл.). Аналогично у вепсов рябина «посредничала» во время «переговоров» с хозяином леса по случаю пропажи человека или скотины (Винокурова 2015: 330).

В лечебной магии восточных славян рябина также выступала в качестве посредника. Об этом, как кажется, свидетельствует тот факт, что многие лечебные (как и хозяйственные) заговоры на Русском Севере произносили возле рябины, как, например, заговор от «портежа, насылки и переполоха», который требовалось говорить, держась за рябину, а потом сделать из нее посох, носить его с собой и даже грызть, оставляя кусочек рябинового дерева за щекой. Совершивший этот ритуал мог ничего более не бояться (Топорков 2010: 130, № 103, XVII в.).

Рябина как культовое дерево. В русской лечебной магии практиковалось пролезание сквозь ветки рябины или через расщепленный ствол рябинового дерева. В Житии Адриана Пошехонского рассказывается, что после мученической смерти святого (в 1550 г.) его тело закопали на месте, где некогда стояла церковь Ильи Пророка (Ярославская губ.). Здесь похоронившие Адриана люди посадили рябину, чтобы обозначить место захоронения: «А на том месте церковном посадили древцо невелико для признаки в приходящие годы, зовома ребина. И ныне то древо выросло велми красно и велико. И прежде сего у того древа на пусте месте было многое исцеление болящим». К этой рябине из соседних селений в Ильинскую пятницу приходили больные — взрослые и дети, которые пролезали сквозь ветки рябины в надежде

обрести исцеление: «И многие болящие народы молебны слушав и образу великомученицы Парасковии нареченныя Пятницы прикладывалися, и сквозе то древо промеж сучие рябины проималися». Естественно, что такое положение дел не могло устраивать церковные власти, отрицательно относившиеся к народному почитанию природных объектов. Как говорится далее в житии, «в те времена неведомо было и никим же неповедано, что под тем древом погребено тело преподобномученика игумена Адреана. Не от древа бысть исцеление, но от его многострадалных мощей» (Житие Адриана Пошехонского, л. 35–36). Понятное желание вернуть паству в лоно истинного православия привело к тому, что на этом месте, около рябины, в начале XVII в. была поставлена церковь во имя Ильи Пророка и Параскевы Пятницы, чтобы больные молились в ней об исцелении (позднее при церкви был создан монастырь *Рябинина пустынь*). По сведениям Н.М. Маторина, подобная пошехонской рябина находилась севернее, в вологодских пределах, в Александрово-Куштском монастыре, причем ее поновляли водою, т.е. окатывали водой, приобретающей от того целебную силу (Маторин 1931: 29).

История этой пошехонской рябины — при всех ее специфических деталях — на самом деле повторяет многочисленные легендарные рассказы о культовых местах, славящихся тем, что там случались исцеления и другие чудеса. Характерное для таких мест «нанизывание» элементов, относящихся к христианской и дохристианской традициям, можно наблюдать и в описываемом случае: захоронение мученика Адриана на месте, где раньше стояла церковь, — высаживание дерева, помечающего могилу мученика, и паломничество к рябине в надежде на исцеление — постройка церкви вблизи дерева и продолжающиеся паломничества.

Еще одна сфера народной медицины оказалась у восточных славян тесно связана с рябиной. Мы имеем в виду комплекс примет, запретов, магических действий и заговорных текстов, относящихся к **лечению зубной боли**. Согласно восточнославянским поверьям, человек, страдающий от зубной боли, мог навек избавиться от нее, попросив помощи у рябины. Для этого надо было пойти к дереву, встать перед ним на колени, помолиться, поцеловать и пообещать не приносить рябине вред: не есть ягод, не ломать ветвей, не рубить и не жечь ее. Нередко рекомендовалось погрызть рябину или вложить в зуб кусочек рябинового дерева: «...хорошо вложить в больной

зуб кусочек рябинового дерева, но после этого нельзя уже рубить или ломать это дерево, иначе боль вернется опять» (Корегніcki 1887: 215, Киевская губ.). Человек, соблюдавший такой индивидуальный обет, якобы избавлялся от зубной боли. Договор скреплялся своеобразным заклинанием, включающим в себя обязательства человека и формулу обмена типа «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, отныне и до веку тебя не буду есть», а также зачастую формулы родства в обращении к дереву (*рябина, родная моя мати* и под). См. архивные свидетельства:

— «Ходят на вечерней зоре к рябиновому дереву и, крестясь на зорю, говорят: “Мне тебя, рабина, не ламывати, моим зубам не баливати”. И кто после рябину не ломает и не ест, у того будто никогда зубы не болят» (Бутурлин, л. 44об., Нижегородская губ.);

— «Ходят к рябине по три утра и три вечера, становятся к ней лицом, кланяются в землю и говорят трижды: “Чтобы мне тебя, рябина, не ешь, моим бы зубам не балывать”, при этом трижды прикусывают прутик рябины» (Бережков, л. 38об., Владимирская губ.);

— «Зубы у меня ныли, думала, на стенку полезу, а старуха... меня научила: “Я тебя научу, вот пойдешь к этой, к рябине, ну, к деревине, какой-нибудь, да и кланяйся деревине этой, говори: “Рябинушка-матушка, возьми мою болезнь, я никогда тебя не буду ешь”. И уж ты рябины-то больше никогда не ешь»» (КА РГГУ, Печниково-Ватамановская Архангельской обл., 1997);

— «“Рабина, рабина, ридна мати моя, прошю я тэбе, забери от рабы Божэй [и.р.] все эти труда”. Подо рабиною надо стояти; як замоўляеш до рабины, то тому не надо рабины ломати» (ПА, Нобель Ровенской обл.).

В рукописных сборниках встречаются описания и более изощренных ритуалов. Так, в олонецком рукописном сборнике XVII в. при зубной боли советовали найти в лесу рябину, растущую на муравейнике, вынуть у нее сердцевину из ствола и сказать: «Болят ли у тебя, рябина, корен(ь)е ил(и) телеса? Так бы у раба Б(о)жия имярек зубы не болели вовеки» (Топорков 2010: 111, № 45). Иногда обращения к рябине могли принимать характер угрозы. В Калужском крае рекомендовалось при зубной боли подойти к рябине, погрызть ее несколько раз, приговаривая: «Рябина, рябина, вылечи мои зубы, а не вылечишь, всю тебя изгрызу» (ФКГ: 212).

В целом обращение к рябине в заговорах от зубной боли, по опубликованным и архивным данным, зафиксировано на обширных восточнославянских территориях: в северо-западнорусских, центрально- и южнорусских областях (Новгородская, Ленинградская, Нижегородская, Ярославская, Ивановская, Владимирская, Калужская, Орловская, Саратовская, Воронежская губ.), в Белоруссии и изредка на Украине. Близкие заговоры (включающие аналогичную формулу обмена и обращенные к бузине) встречались в заговорах от зубной боли у западных славян и немцев (см. подробнее: Полесские заговоры 2003: коммент. А.Л. Топоркова к № 539; Агапкина, Топорков 1988)³.

В магической практике, связанной с рябиной, известна и несколько иная ситуация, когда запрет наносить вред рябине (жечь или рубить ее) распространяется не на конкретного человека, уже страдающего от зубной боли, а на всех людей. В этом случае зубная боль рассматривается как нарушение общего для всех запрета: «Нигды не можна рубаци и палици рябины и гэтого не робили ни деды, ни прадеды, бо все знают, шо од гэтого будуть болеци зубы и не пэрэстануть» (Санкт-Петербургское отделение Архива РАН. Ф. 104. Оп. 1. Д. 135. Л. 5, Гродненская губ.). В этом случае лечение от зубной боли основано на восстановлении договора с деревом, когда из договора со всеми он превращается в договор с конкретным человеком: «Ламала она рябину и кидала ў печ — вабще незя рябину у печи палить. И забалели у нее сильно зубы. Дак она хадила, прашения у рябины прасила, прекланялася ей, рябине: “Не буду тебя ни сечь, ни ламать, ни ў печь брасать. Прасти меня, милая рябина”. И прекратились зубы» (ПА, Картушино Брянской обл.).

Аналогичные «договоры» могли заключаться и с деревьями других пород. Так, в Олонецкой губ., заметив ольховый пруточек, который еле держится на веточке, нужно было трижды проговорить: «Пруточек, пруточек, я тебя избавлю от вечной весильницы, а ты избавь рабу божию Анну от зубной болязни» (ИРЛИ. Р. V. Колл. 2. П. 10. Ед. хр. 1–64. № 26. Л. 28).

Заговоры, аналогичные вышеприведенным, могли изредка читаться и от других болезней. По сведениям из Нижегородской губ., чтобы

³ Черты своеобразного поклонения кустарникам при зубной боли встречаются у западных славян. В вост. Чехии в Страстную пятницу страдающие зубами искали в полях или лесу колючий кустарник (*trni*), кланялись, становились перед ним на колени и ковыряли в зубах щепочкой из него (Adámek 1900: 323).

избавиться от лихорадки, нужно было подойти к рябине и сказать «с умилением»: «Магушка рябинушка, помоги мне! Даю тебе слово, что век не буду есть рябины, только возьми от меня лихорадку» (Зеленин 1915/2: 794).

Рябина как профилактический оберег и апотропей. Эта магическая функция рябины ярче всего проявляется у восточных славян, а особенно на Русском Севере и на территории Центральной России; иногда она отмечается у рябины в польской традиции (Fischer 2016: 168–169); кроме того, рябина как апотропей известна во всей Северной Европе (HDA 2: 523). Функцию оберега принято связывать с символикой красного цвета⁴. Согласно этой логике, рябина и сама неприкасаема для зла, и проецирует это свойство на человека, см. сибирский заговор от порчи: «Есть в лесе рябина, гром не бьет, молонья не жгет, нечистая сила не касаетца, так и ко мне, рабу Божию (имя), порча-язва не касайся...» (Александров, л. 26, № 18).

На Русском Севере считали, что лешего можно отогнать кнутом, рукоятка которого сделана из рябины. В Заонежье, чтобы защитить дом от лешего, рябину специально высаживали у дома (Логинов 1993: 95). В этих местах широкое распространение получили былички об охотниках и лесорубах, которые, оказавшись в лесу, защищали себя от лесных духов с помощью рябины. Когда лешачиха попыталась соблазнить лесоруба, представ перед ним в облике его молодой жены, он избил ее рябиновой веткой, после чего лешачиха оказалась ему в виде собаки (РДС 1995: 296). Женщины, которых леший завел в болото, спасались, трижды перекрестив его рябиновой веткой (Корепова и др. 2007, № 339, Нижегородская обл.). Русские старообрядцы Латвии рассказывали о встрече с лесным демоном: «...там бес, на ветку севши, зыблется и поет: “Год году хуже и хуже...” Тогда человек пошел, рябинину сломил, колышек такой хороший, палку такую, и пришел тихонько и между рог как дал; тогда бес соскочил с ветки: “А этот год хуже всех...”» (Амосова, Гехт 2012: 59). У народа коми рябина считалась действенным апотропеем; палкой из нее можно было победить колдуна, а выструганной из рябины пулей избавиться от лешего (Мифология коми 1999: 296).

⁴ По мнению Н.Ф. Сумцова, «общее благотворное символическое значение красного цвета переносится на те растения, которые имеют ярко красный цвет или плод, в особенности на рябину и калину. Рябина служит средством против колдовства» (Сумцов 1897: 105).

В Заонежье, как и во многих других местах севера и центра Европейской России, срезанным на перекрестке рябиновым прутом зааминивали окна и двери, чтобы защититься от чертей (Логинов 1993: 32–33), а также раскладывали у дверей крестики из веточек рябины (Корепова и др. 2007, № 589, 592, Нижегородская обл.). На Пинеге и в Водлозерье, чтобы выгнать чужого домового и усмирить своего, хлестали наотмашь или крест-накрест по стенам и углам рябиновыми ветками (Мифология Пинежья 1995: 5; Логинов 2006: 69). В Водлозерье рябину называли матушкой и безгрешным деревом, сажали ее у домов, полагая, что, если «рябина в дом, черти — вон», а когда около дома рябина не росла, то в защитных целях ее ветки втыкали над входом (Логинов 2006: 236–237). В Поморье моряки, стремясь уберечься от *морского сотона*, хранили на судне ветку рябины (Бернштам 1983: 176). В Пермском крае рябину, вырванную из муравейника и положенную под Иванову росу, хранили в течение года, а потом, желая проверить, не является ли тот или иной человек колдуном, втыкали рябину в голенище сапога вершинкой вниз и говорили: «Как рябина эта стоит вниз головой, без воли моей не перевернется и не встанет, так и идущий знахарь без воли и слов моих не пошевелится» (Тульцева 1976: 89). На Русском Севере пастух обходил перед выпасом свое стадо с рукописным «отпуском» и вырванной из земли рябинкой: «а рябиновое дерево то вырвать с корнем, около стада носить со отпуском...» (Рыбников 1867/4: 224), что имеет параллели у финнов и карел и может, по наблюдениям И.Ю. Винокуровой, считаться прибалтийско-финским элементом обрядности первого выпаса (Винокурова 1988: 23). С помощью рябины оберегались и от возможных приходов умершего: в Новгородской губ., вернувшись с кладбища, вешали над дверью рябиновые прутья, которых якобы боится покойник (Шейн 1900: 780); в Нижегородском Поволжье рябину втыкали в углы дома, чтобы избавить тоскующую женщину от визитов «ходячего» покойника (Корепова и др. 2007, № 496, 736).

Рябина, также преимущественно как апотропей, нашла применение и **в других областях магии** (в семейной, хозяйственной и календарной), причем практически без ограничений, что заметно отличает ее, например, от осины, для которой (в силу нечистоты последней) отдельные виды семейной магии (свадебная, например) практически закрыты.

Приведем ряд характерных примеров. В 1630 г. боярский сын Яков Распопов, обвинявшийся в колдовстве, рассказал на следствии, что, идя на свадьбу к своему брату, он сломил по дороге ветку гнилой рябины и сказал: «Как кто пойдет на свадьбу или куды-нибудь и сломить з гнилые колоды ветку рябины, того де человека притка (болезнь) никакая не возьмет» (Черепнин 1929: 89). В Вятском крае в день Аграфены-купальницы в двери и окна втыкали рябиновые ветки, чтобы в дом не заходила болезнь (Вятский фольклор 1995: 112). В лечебнике Лахтина (1660–1670-е гг.) описывается изготовление заветного посоха из рябины, с помощью которого оберегали помещение для свадьбы или пира, а также обходили с ним ржаное поле, чтобы птицы не клевали зерно (Отреченное чтение 2002: 384). Во Владимирской губ. и в Среднем Поволжье русские брали с собой рябину в свадебный поезд, а рябиновые листья подстилали в обувь жениха и невесты от сглаза (Тулцева 1976: 91). Так и в Воронежской губ. сваха сыпала жениху за голенище рябиновые коренья, чтобы на него не навели порчу на свадьбе (Зеленин 1914/1: 354). В охотничьей магии рябиновые листья, заправленные в ружье, оберегали его от порчи (Воскресенский 1905: 46, Новгородская губ.).

Считалось, что рябина защищала дом при грозе. Во Владимирской губ., чтобы молния не ударила в дом, к стене ставили рябиновые колья (БВКЗ 1993: 119), ср. обычай саамов, карел и вепсов высаживать рябину возле дома в качестве защиты от молнии и для благополучия дома (Потахин 2015: 231; Винокурова 2015: 330). Это обыкновение заметно отличает севернорусскую и финно-угорскую традиции от полесской, где, как мы упоминали выше, держать рябину у дома обычно запрещалось.

Апотропеические свойства иногда приписывались и рябине-береке у южных славян. Из ее древесины болгары Странджи делали хомут для тяглогового скота (полагая, что через этот хомут вся тяжесть груза передастся дьяволу и волам будет легче тянуть плуг), а старые и сломанные хомуты также никогда не сжигали. В этих местах рябину-береку использовали также для лечения домашнего скота, когда причину болезни видели во вмешательстве нечистой силы. Скотину перегоняли через ворота, сделанные из трех стволов рябины-береки, поскольку считали, что дьявол не сможет пройти через них вместе со скотом (Странджа 1996: 223–224).



Завершая исследование образа рябины, хочется обратить внимание на некоторые отличия этого дендросимвола от ряда других описываемых в книге.

Прежде всего, это бросающаяся в глаза избирательность, явная ограниченность сюжетов, мотивов и ритуальных практик, связываемых с этим деревом. Для образа рябины у восточных славян существенно лишь несколько моментов: связь с женским началом, а также активное использование в магии, особенно лечебной и апотропеической. В западнославянской традиции «диапазон» сюжетов и контекстов еще уже: большинство из них связаны с легендой о повешении Иуды на рябине, что объясняет и диалектные названия рябины, и распространяющиеся на это дерево запреты. Все остальные аспекты образа представлены крайне схематично, что в целом нехарактерно для развитых дендросимволов народной культуры. На наш взгляд, это указывает на достаточно маргинальную роль рябины в большинстве славянских традиций (кроме северно- и центральнорусской).

Второй особенностью образа рябины является его дискретность, которая становится заметной лишь при сопоставлении материалов из разных славянских традиций. Складывается впечатление, что мы имеем дело не с одним, а с двумя достаточно разными «портретами» одного дерева. Если в Белоруссии, на Украине, в Польше и на других западнославянских территориях рябина — дерево, связанное с Иудой, по преимуществу несчастливое, грешное и проклятое, ограниченное в своем практическом применении рядом типичных запретов, то на Русском Севере и в центре России рябина — это почитаемое дерево, покровитель человека и мощный апотропей. При этом русские материалы находят многочисленные параллели и соответствия у неславянских народов Европейской России, преимущественно финно-угорских (у карел, вепсов, мордвы, мари, удмуртов, чувашей и др.), а также у народов Балтии, у германцев и кельтов (см.: HDA 2, s.v. *Eberesche*), что скорее всего указывает на то, что рябина является важным локальным дендросимволом Северной Европы.

КЛЕН, ЯВОР

Мировое древо и культовые функции. — «Доброе» древо. — Сюжеты о превращении человека в явор. — Мужской символ. — Ритуальные функции.

Ниже мы кратко рассмотрим символику деревьев, относящихся к ботаническому роду Клен (*Acer*), в свою очередь представленному большим количеством видов, из которых в текстах традиционной культуры чаще других фигурирует клен остролистный (*Acer platanoides*) и клен белый, или явор (*Acer pseudoplatanus*). Среди специальных работ, посвященных клену, назовем небольшие главы в книге П. Сobotки (*Sobotka 1879: 109–117*), словарях В. Чайкановича (*Чайкановић 1985: 116–118*) и А. Фишера (*Fischer 2016: 189–192*), статью В.В. Усачевой в словаре «Славянские древности» (*Усачева 1999*), работу И.А. Швед, выполненную на белорусском материале (*Швед 2004в*), недавнюю статью М. Стефанович «Явор в сербской культуре» (*Стефановић 2013*).

Как отметил П. Сobotка, клен и явор, подобно дубу и некоторым другим крупным деревьям, окруженным почитанием, в карпатоукраинском и польском фольклоре воплощают представление о центре мира и **мировом древе**. Например, в колядках на яворе, стоящем над морем, сидит орел, между двух яворов висит колыбель с младенцем Христом, и т.д. (*Sobotka 1879: 114*); к этому чудесному дереву прилетают райские птицы (*Grajnert 1863/8, № 221*) и т.д. В календарных, свадебных, застольных и иных песнях, а также в заговорах действие часто разворачивается вокруг явора, что выделяет это место из ряда других и привлекает внимание к происходящим там событиям: «На кумцьвим дворе явір зеленейкій, / Тото нам ся видав кумцьо молодејкій» (*Пісні з родин 2013: 221*, Галиция) и др. См. в главе «Дерево и мир...».

В сербской традиции явор как крупное и почитаемое дерево принадлежит к деревьям, которым приписывались культовые функции. Например, в общине Ново-Брдо (Косово) росли огромные яворы: их считали священными и запрещали причинять им вред (*Чайкановић 1985: 118*). Такие же деревья, служившие в праздники местом сбора и совершения обрядов, были известны в Македонии (*Софрић 1912: 115*).

В фольклоре и поверьях (преимущественно западных и восточных славян) клен предстает главным образом как **«доброе» дерево**, с ярко выраженными опекунскими функциями (Grajnert 1863/9, № 230). У кашубов и на севере Польши рассказывали, что на клене отдыхает Богородица, поэтому под кленами считалось безопасным прятаться во время грозы (Szyfer 1975: 139, Вармия; Karwicka 1933: 133; Perszon 1992: 58, кашубы). Белорусы допускали присутствие около дома березы или клена, которые приносят людям счастье (Сержпутоўскі 1930, № 310).

Древесину клена и явора использовали в бытовых целях, что получило отражение в фольклоре и добавило этим деревьям популярности. У карпатских украинцев из клена часто делали колыбели, поэтому *яворова колиска* фигурирует даже в колыбельных песнях: «Колисочка нова з довгого явора, / Я в тобі колишу білого сокола» (Пісні з родин 2013: 383, окрестности Ужгорода); «Колысочко явірова, колышися сама, / Бо я в тобі прикольшу самого ангела» (Демян 1927а: 219, Львовщина). В застольных, семейных и календарных песнях (украинских преимущественно) клен ассоциируется с радостью и застольем — в основном через образ *яворового стола*: «Застеляйте, кумове, яворові столи, / Бо ми нам несем радість, як ніколи» (Пісні з родин 2013: 197, Львовщина, крестинная); «Гречний пане, пане Петре, ой ми знаєм, що ти є дома, сидиш собі в чолі стола, в чолі стола яворового. Ходить бог да й по домог, ой роздаючи щастя, здоров'я, у дім здоров'я на челядачку» (Колядки 1965: 94). У болгар из древесины явора к свадьбе вырезали чашу, из которой старший сват поил молодоженов, а также ведро, в котором молодая приносила воду наутро после брачной ночи (Георгиева 1990: 69). В белорусском Полесье из клена делали деревянные календари для обозначения счастливых дней в году (Pietkiewicz 1938: 40, Гомельщина).

Другой важный аспект этого образа, который сближает клен и явор с рябиной, заключается в том, что в преданиях, в том числе этиологических, западных и восточных славян клен — это **дерево, в которое был превращен человек**. У гуцулов *Пам'ятна п'ятниця* (пятница перед Троицей) считалась поминальным днем, а на следующий день, вечером в субботу, мужчины шли рубить ветки клена и явора и украшали ими дома и постройки — якобы в память о том, что явор произошел от человека: «То сі маїт

явором на то, аби була паметка, шо явір ис чоловіка» (Онишук 1912: 47–48, Надворнянский у., ныне — район Ивано-Франковской обл.; Покутье). В карпатоукраинской традиции бытует предание о происхождении явора из заклётого в дерево человека и известны запреты рубить это дерево, жечь его, а также подкладывать под хлеб в печи его листья (напоминающие ладонь с пятью пальцами: «бо то долоня й пять пальців» — Онишук 1909: 44)¹. Предания о превращении человека в клен связаны с карпатскими же балладными сюжетами и, возможно даже, обязаны им своим появлением. Так, в лемковской балладе «На сами свята Русаля» мать, рассердившись на сына, послала его в лес с проклятием «жеби ты там стал явором» (Лемківщина 1988/2: 346–347, вост. Словакия).

В южнославянской традиции считалось, что явор причастен к человеческой судьбе, как бы разделяет ее с человеком. Согласно сербским поверьям, если бы несправедливо осужденный человек обнял сухой явор, то дерево зазеленело бы (в знак его невиновности); если же к зазеленевшему весной явору прикоснулся бы несчастливый или обиженный человек, то дерево бы высохло (Чајкановић 1985: 117).

Вместе с тем, согласно некоторым суждениям, образ явора в Южной Славии довольно противоречив (Георгиева 1983: 38).

Поскольку по грамматическому роду своих названий клен и явор — мужские деревья, в песенном фольклоре каждое из них выступает прежде всего как **мужской символ**. В этих контекстах о мужчине говорят как о яворе: «Наш јаворе на саборе, мудра главо» (Стефановић 2013: 93, сербская тужбалица); обращаясь к мужчине, называют его явором: «Ој јаворе, мој рођени брате!» (Чајкановић 1985: 275); сопоставляют явор с мужчиной: «То не явор стои́т зелененькі, то красний наш панич молоденькі» (Rokossowska 1889: 167, колядка) и т.д. *Јаворове гусле* — типичный мотив сербских песен, инструмент эпического певца, славящего подвиги юнаков (Стефановић 2013: 90, 94). Сила звука этих гуслей такова, что может передаваться человеку, играющему на них. Одна из песен

¹ На Витебщине кленовые листья часто подкладывали под хлебы при его выпечке, а затем тщательно счищали с выпеченного хлеба, чтобы они не попали в пищу, иначе, согласно поверью, съевший их вместе с хлебом человек непременно умрет (Никифоровский 1897, № 663).

рассказывает о гайдуке по имени Лазар Пециреп, которого схватили турки, а когда он заиграл на гуслях и запел, ощутил такую силу, что смог убить турецкого визиря (Krstić 1984: 426, цит. по: Стефанић 2013: 95). В русском фольклоре клен с березой составляют типичную пару деревьев, символизирующих парня и девушку в любовно-брачных контекстах: «Ой, свился клен со березою, / Да он совьется, не разовьется» (к браку или отношениям) (РЭФ: 239, Калужская обл., подблюдная).

Ритуальные функции клена связаны в основном с использованием его ветвей в календарной обрядности — для украшения домов, строений, церквей, полей и других культурных объектов на Вознесение и Троицу, в купальские праздники, в день Божьего Тела и другие почитаемые даты весенне-летнего цикла (см. соответствующие хрононимы — укр. *Клѐн*, *Кленчатая суббота*, укр. и бел. *Кленовая суббота*, Толстая 2005: 117); в зелень клена в эти праздники убирали также участников ритуальных процессий.

ТИС

«Святое» дерево. — Апотропей. — Дворење тису. — Лечение бешенства. — Ядовитое дерево. — «Лучшее» дерево. — Образ тисового гроба.

Тис ягодный (*Taxus baccata*) — вечнозеленое хвойное дерево с довольно толстым стволом, которое растет медленно, но при этом имеет высокую продолжительность жизни. Область распространения тиса — значительная часть Европы, вплоть до Карпат и Западной Украины.

В народной традиции тис занимает совершенно особое место, что в немалой степени обусловлено его биологическими особенностями — древесина тиса прочна и долговечна, но при этом практически все части тиса ядовиты. Как элемент языка культуры тис более всего отмечен в Черногории, зап. Сербии, Хорватии, Боснии, Герцеговине и в украинских Карпатах, а также на некоторых западнославянских территориях.

В научной литературе помимо небольших публикаций (Чукић 1981; Савельева 1995) тису посвящены отдельные подборки в исследованиях по славянской этноботанике и традиционной культуре в целом. Проблемы этимологии названий этого дерева рассматриваются в обширном разделе монографии З. Бабики (Babik 2008: VI.1–15). В работе Т. Джорджевича «Зле очи у веровању Јужних Словена» (Ђорђевић 1938: 195–198) подробнейшим образом описаны способы использования частей тиса и изделий из него в качестве оберега. О символике тиса и его обрядовом применении имеются сведения в соответствующих статьях этноботанических словарей В. Чайкановича (Чайкановић 1985: 227–229) и А. Фишера (Fischer 2016: 120–122), в комментариях «Польскому этнографическому атласу» (Komentarze 2002: 156–159), в монографии Л. Раденковича (Раденковић 1996: 206–207) и ряде других публикаций.

У южных славян тис был заповедным деревом, хотя основания такого почитания и запретов, с ним связанных, могли быть разными. У боснийцев **тисовое дерево считалось «святым»** якобы потому, что на нем распяли Христа (Rakita 1971: 67, регион Янь

на западе Боснии), хотя чаще этот легендарный сюжет, как мы увидим на примере других деревьев, «превращает» дерево в проклятое, нежели в благословенное. «Святым» (*свето дрво*) тис называли и сербы в Косово и Метохии, объясняя это тем, что тис родом якобы из Иерусалима (Вукановић 2001: 420). Из Иерусалима и с Афона паломники и на самом деле приносили иконки на тисе, которые можно было надевать на шею (Тројановић 1926: 234). В поверье из северо-восточной Сербии тис воплощает мировое дерево, крона которого достигает неба, корни — ада, а у подножия находится вход в нижний мир (Живковић, Ромелић 1997: 291).

Сербы хранили кусочки тиса около икон, а на Пасху, если у человека не оказывалось освященного пасхального хлеба или яиц, вместо них можно было сгрызть несколько тисовых хвоинок; они же иногда заменяли причастие. В исключительных случаях тису, так же как лещине и кизилу, исповедовались (Žulić 1906: 271; Петровић 2014: 78; Ђорђевић 1938: 196). Жители юго-западной Сербии остерегались жечь тис, полагая, что человек, сделавший это, умрет в том же году (Николић 1961: 115).

На западе Славии (у южных и западных славян) тису приписывались исключительные **апотропеические свойства**.

У южных славян в бытовых, обрядовых и магических ситуациях и контекстах тис выступал в роли практически универсального оберега. Это означало, что с его помощью можно защитить человека, скотину, дом и хозяйство от любого зла — от дьявола и других демонов, болезней и несчастий, грозы и непогоды. Обычно тис использовали не просто в виде веток и древесины, а изготавливали из него амулеты (православные — крестики, мусульмане — так называемые *стрелице*, т.е. треугольники; делали также сердечки, топорики и др.), которые держали при себе (Тројановић 1926: 234).

Крестики из тиса и кусочки древесины носили под рубашкой; вшивали в ворота и пояса детских рубашек, в детские головные уборы и верхнюю одежду — от порчи и сглаза, от демонов, угрожающих роженицам и новорожденным (Беговић 1986: 199); делали из тиса части колыбели и кровати, чтобы дети были здоровы (Дучић 1931: 311); в регионе Маевица (Босния) кусочки тиса прикрепляли ко всем предметам одежды и постельным принадлежностям (Franković 1987: 253); пришивали кусочки тиса к пеленкам во время кормления грудью (Расковник 1984/75–76: 50); клали

тисовые крестики в колыбель в канун масленицы, когда по селу ходили ведьмы-вештицы (Требјешанин 1991: 150–156); сербы в Боснии в период до и после Петрова дня вплетали *тисов крстић* детям в волосы (Филиповић 1952: 372). В Черногории человеку, отправлявшемуся в дорогу, особенно ночью, давали с собой прут и провожали словами: «На ти овај прут тисови!» [Нá тебе этот тисовый прут!]: считалось, что это уберезет его в пути, хотя сам прут необязательно был тисовым (Ђорђевић 1938: 197).

Как «святое» дерево тис применяли для лечения так называемых святых болезней — эпилепсии и туберкулеза, а как собственно апотропей — для избавления от болезней, вызванных вмешательством демонов. В Боснии постоянно плачущего ребенка (о котором думали, что его сглазили) опоясывали красной веревкой, к которой прикреплен вшитый в ткань кусочек тисового дерева (Раденковић 1996: 15). Боснийский лечебник 1749 г. сообщал, что, когда человек начинал слабеть и падать в обморок, его ставили к явору и вбивали над ним тисовый колышек, и тогда слабость его оставляла (Трухелка 1889: 109). В Герцеговине ткачихи считали, что никто не испортит их работу, если хотя бы маленькая часть ткацкого станка сделана из тиса, а пряжи так же свято верили в прялку из тисового дерева. В Боснии, отправляясь куда-нибудь с ребенком после захода солнца, женщина брала с собой кусочек тисового дерева (GZM 1894: 369).

Оберегая скотину, прокручивали отверстие в рогах коров и волов, вкладывали в него кусочек тиса и залепляли отверстие воском, вплетали кусочки тиса в гривы коням, прикрепляли их к колокольчикам, висящим на овцах, вешали скотине на шею и т.д. Животных, которые были защищены таким образом, можно было выпускать пастись, поскольку никто и ничто не могли им навредить (Ђорђевић 1938: 196; Живковић, Ромелић 1997: 291). В Боснии ярмо для волов делали с использованием тисового дерева. Известны былички о том, как такая упряжь нейтрализует порчу: одна цыганка на масленицу остановила 49 плугов, которыми распахивали поле под посевы, и тем самым помешала их работе, а пятидесятый плуг не смогла задержать, потому что в рогах волов, которые его волочили, были кусочки тисового дерева; такой плуг якобы не может испортить никто на свете (Чајкановић 1973: 8). В Черногории полагали, что с помощью сделанного из тиса ярма можно поймать и уничтожить вештицу (Требјешанин 1991: 156).

Боснийцы верили, что с помощью тисовых веток можно разогнать тучу, для чего при приближении града или ливня следовало зажечь

ветку тиса и перекрестить ею тучу. Кроме того, из тиса делали ложки (т.к. это дерево якобы хранит счастье), изготавливали ножны и рукоятки для ножей и другого оружия; носили щепки тиса в кошельке, чтобы сохранить деньги, и т.д. (Лилек 1894: 369; Борђевић 1938: 196).

В южной Сербии шахтеры, спускаясь в забой, брали с собой кусочки тиса, чтобы подземный демон (*појам*) не утянул их в тоннель (Вукановић 2001: 475). Ср. параллели из германских обычаев: в рыбацких областях Тюрингии от гномов избавлялись, загоняя их в норки и раскладывая у входа в нору тисовые ветки; на Троицу тисовые ветки втыкали крест-накрест в погребках, на кухне, в стойлах, чтобы преградить путь гномам и ведьмам; в Шпессарте (Зап. Германия) была известна поговорка, гласящая, что перед тисом не устоит ни один колдун (HDA, s.v. *Eibe*).

На западе Славии и особенно в Карпатах тису также приписывали свойства оберега, хотя и не столь универсального. Дымом от тиса окуривали коней и овец, помещения, в которых содержали скот, и т.д. (Paluch 1984: 115). В восточной Чехии (Глинецко) после захода солнца под порог хлева и конюшни подкладывали три крестика из тиса, чтобы уберечь скотину от порчи, а коней от падежа (Adámek 1900: 226, 254). У гуцулов и бойков каждая семья стремилась иметь в хозяйстве кусок тисовой древесины, корня или хотя бы коры как средство от болезней людей и скота, от грозы и других бед (Шарлемань 1954: 226). Лемки в Сочельник откладывали по три ложки каждого блюда в деревянную дойницу, из которой после ужина кормили скотину, добавляя кусочки рождественского хлеба, чеснок, а также веточки *теcyну* (тиса) (Reinfuss 1990: 51). Словенцы, немцы и чехи верили, что того, кто носит на голом теле кусочек тисового дерева, нельзя взглянуть (Sobotka 1879: 205; HDA, s.v. *Eibe*).

Особые свойства приобретала древесина тиса, над которой в Черногории совершали специальный магический обряд. У васоевичей, откуда имеется наиболее подробное его описание, обряд назывался «**караулить/охранять тис**» (*дворење тису, чување тису*). Кусок тисового дерева относили во двор или на пастбище; там невинные девушка или парень разводили огонь, клали этот кусок вблизи огня так, чтобы огонь не тронул древесины, и в течение ночи дежурили поблизости, поддерживая огонь и охраняя («карауля») дерево. После восхода солнца парень стрелял из ружья и во всеуслышание объявлял о том, что ритуал совершен — «тиса је предворена»

[тис «уберегли»]. Из этой древесины впоследствии изготавливали амулеты (Раичевић 1931: 67). В других местах, как отмечает В. Чайканович, подобный обряд совершали в Сочельник: две девушки или парень с девушкой должны были «караулить» внесенный в дом кусок тисового дерева, «као мрца» (словно мертвеца в похоронном обряде) (Чайкановић 1973: 9). У племени кучи считалось, что древесина тиса приобретает магическую силу в том случае, если ее «стерегут», бодрствуя в Сочельник, три человека, которые потом делят ее между собой (Ђорђевић 1938: 197).

Применялись и другие способы, аналогичные церковному освящению. В Боснии кусочек древесины оставляли на ночь в церкви (Филиповић 1955: 133). На западе южной Славии древесину тиса освящали в Вербное воскресенье, а впоследствии поджигали при приближении градоносной тучи (Чайкановић 1985: 228). В Синьском крае (Хорватия) ветки и куски тиса освящали весной и летом, во время совершаемых на полях молебнов о ниспослании дождя и урожая (Milićević 1967/1968: 482). Аналогичным образом освящали тис и западные славяне. Поляки — преимущественно в карпатских регионах (Западные Бескиды) (см. карту освящения тиса в: Komentarze 2002: 158) — делали это в канун праздника Трех королей (06.I), на Пасху, в троицкие праздники, в праздник Божьего Тела и др. На западе Чехии, в окрестностях Клатови, ветки тиса вместе с другой зеленью влетали в «пальмы», которые освящали в Вербное воскресенье (Roubal 1901–1902: 290).

В Западной Славии действенность тиса как апотропея была особенно заметна в магических практиках, направленных на профилактику и **лечение бешенства**. Человека или животное, страдающих от бешенства, кормили хлебом с маслом, посыпанным сухими хвоинками тиса, а также поили водой, в которую было настругано немного тисовой коры (Morawski 1884: 15). В Страдоме (Краковское воев.) щенятам в качестве профилактики бешенства давали погрызть щепки тиса, девятикратно освященные (Biegeleisen 1929: 116), а в Олкушском пов. (Малопольша) по возвращении из костела в Вербное воскресенье закармливали домашнего пса пушистыми «котиками» (почками) вербы из освященной «пальмы» и кусочками тиса (Żółtowska 1931: 130). Освященными на Трех королей веточками тиса окуривали скотину во время отела, а также когда первый раз выгоняли ее пастись, чтобы корова избежала встречи с бешеными животными; при укусе же бешеного животного накладывали на рану кашицу

из наструганного и смоченного водой тиса (Gustawicz 1882: 298). В Августове (с.-вост. Польша) кий из тиса считали надежной защитой при встрече с бешеной собакой (Paluch 1984: 115). Особое значение придавали тису в Закопане. Здесь в канун летнего Иванова дня наструганную тисовую кору, смешанную с солью, мукой и освященными травами, давали скотине, чтобы уберечь ее от ведьм, бешенства и другого зла (Gustawicz 1882: 298). Аналогичное значение придавали тису и немцы: в знахарской медицине Восточной Пруссии посыпанный тисовой стружкой хлеб с маслом, на котором были начертаны магические знаки, считался лекарством от бешенства (HDA, s.v. *Eibe*).

Таким образом, в карпатской и, шире, западнославянской традиции тис хотя и являлся оберегом, однако не получил столь массового применения, как на юге Славии. Защищая дом, хозяйство и скотину, тис тем не менее практически не использовали в отношении человека и особенно детей, что было характерно для запада Южной Славии. Такие ограничения, возможно, обусловлены тем, что на западе Славии тис воспринимался в значительной степени как **ядовитое дерево**.

Это свойство тиса (то, что древесина, кора и листья тиса ядовиты для человека и многих животных из-за содержащегося в нем алкалоида таксина, поражающего сердце и дыхание) было широко известно. Еще Плиний Старший в «Естественной истории» упоминал о смерти человека, выпившего вина из резного кубка, выточенного из тиса. В западнославянской традиции, согласно свидетельствам XVI–XVII вв., равно как и поздним этнографическим материалам, эта особенность тиса отразилась в основном в поверьях о том, что тень тиса ядовита, вызывает разные болезни, отнимает сон и даже может довести человека до смерти: заснувший же в тени дерева, особенно в жаркий день, когда дерево источает ядовитые пары, рискует погибнуть (Rostafiński 1895: 181–183). В частности, этой особенностью тиса, который сажали в том числе во дворах церквей, объясняли практику огораживать церковную территорию от домашних животных, чтобы те не отравились ядовитыми побегами дерева.

Помимо отравления, зелень тиса оказывает одурманивающее действие, а отвар из нее может вызвать безумие и беспамятство. В Подгале (юг Польши), Словакии и некоторых других местах парни украшали свои шляпы ветками тиса, что, по мнению окружающих, свидетельствовало об их отваге (Fischer 1937: 65; Olejník 1966: 205). По всей

вероятности, эти верования попали к славянам через средневековые травники, пришедшие из Центральной и Западной Европы, в которых сообщаются аналогичные сведения (см.: Rostańiński 1895: 14).

Из природных особенностей тиса отметим также красно-бурый цвет его древесины (ср. рус. *красное дерево*, Даль), давший название масти лошадей: бурого (буро-серого) коня называли *ciśawy* (пол.), *tisavý* (ст.-чеш.), *тисавый* (ст.-укр.) (ССМ 2, s.v. *тисавый*). Именно цвет коры и древесины послужил причиной сближения названий тиса с названиями других деревьев и кустарников, имеющих ту же особенность (об этом: Babik 2008).

Еще одно природное свойство тиса, а именно **высокое качество его древесины** — необычайно крепкой, иногда заменявшей железо, объясняет многие названия тиса и приписываемые ему магические функции и символические значения, ср. украинские и южнорусские названия тиса *негній, негниючка, негной-дерево, негниючий, негниющий* (СРНГ; СУМ; Babik 2008: VI.9). Из-за своей прочной и практически вечной древесины, обладающей к тому же сильными бактерицидными свойствами, тис подвергался беспощадной вырубке, а древесина широко использовалась как в строительстве (ср. в дожинковой песне: «Plon niesemy, plon, a w ciśowy dom» [Урожай несем, урожай, в тисовый дом], Grajner 1863/8, № 228), так и в производстве мебели, других деталей интерьера и домашней утвари, луков и стрел и т.д. (Komentarze 2002: 157). В Пчиме (ю.-вост. Польша), например, из тиса изготавливали толкачи для маслобоек (помимо тиса, их делали также из дуба) (Morawski 1884: 15), в колядках упоминается тисовый плуг: «Я в поли, в поли, в чистому поли, / Ой дай Бож! / Оре ми, оре тисовый плужок, / Ой дай Бож! / Жене го, жене красный молодчик, / Ой дай Бож!» (Мигалка 1932: 155, укр.-карпат.). Гуцулы при постройке дома стремились заделать в стену хотя бы небольшой кусок тисового дерева (Шарлемань 1955: 9), тем самым символически «распространяя» крепость тиса на весь дом. Известно ярославское предание о том, что Ноев ковчег был сделан из *негниющего* дерева (СРНГ 20: 371).

В восточно- и западнославянском фольклоре, особенно в песнях, **предметы интерьера неоднократно называются «тисовыми»**. В песнях встречаются тисовые столы, двери, лавки и др.: «В мене двері тисовіі, не злодіям до розлому» (Шарлемань 1954: 226); «В нашого брата нова сьвітлойка, / А в сьвітлойці тисови столи...» (Літопис

Бойківщини. Самбір, 1938/10: 50); «У Львові, Львові, у краснім домі / У тому домі тисові столи...» (Галайчук 2011: 100, Ивано-Франковская обл., колядка хозяину); «Скаржилася вишня, що з садочка вийшла... / На тисовії столи, на замужній жони. / Треба її обламати, короваем обвивати» (Весільні пісні 1988, № 343, свадебная, при изготовлении свадебного дерева); «Випери, невісто, свекрові кошулі... / Сполочи ж ти ї на яснім сонійку, Скачай же ї на тисовім столі, / На тисовім столі тисовим прайничком...» (Там же, № 1304, свадебная, об испытаньях молодой), и даже птицы при строительстве гнезд отдают предпочтение тису: «Сив соколойко віє гнѣздойко, / Ей віє, віє, перевиває, / Барвѣничейком го подкладає, / А в середину кладе тисину, / А завершує сухим золотом» (Головацкий 1878/2: 60). Для польских свадебных песен характерны образы тисовых ворот, сундука и тисового стола: на нем невеста рассыпает руту, из которой плетет венки (Fischer 1937: 65). В русском фольклоре *тисовый* и *пуховый* приобретают характер постоянных эпитетов кровати и перины: «Положил-то Садка, купца богатого, / На ту жо кроватку на тисовую» (Былины Печоры, № 250, былина); «Шьто под яблонью кровать. Да ехехе! да. / Под зеленой тисовая, / На кровати перина, / На перини простыня, / На простыни молодець, / Перьвобрачной князь» (Беломорские старины 2002, № 347, свадебная); «Звали Олѣксея в тѣплую лѣжню, / Как на хорошу тисовую кроватку, / Как на мяккую пуховую перинку» (Там же, № 190, духовный стих). Помимо деталей интерьера *тисовым* может также называться гроб: «Да положить мое биле тило на тисовій лави, да изроблять на мое биле тило труну тисовую» (Метлинский 1854: 371) и даже гвозди для заколачивания гроба: «Скажу собѣ высыпати високу могилу, / Скажу собѣ изробити кидровеньку трунву, / Кидровеньку трунву, а тисове звѣздя...» (Головацкий 1878/1: 221).

Если упоминания о предметах интерьера, сделанных из тиса, можно объяснить природными качествами дорогостоящей и прочной древесины и естественной для фольклора установкой на повышение статуса персонажа (будь то былинный богатырь или жених с невестой) через окружение его дорогими и престижными вещами, то появление образа **тисового гроба** имеет скорее всего иное объяснение. Дело в том, что тис традиционно считался деревом, связанным со смертью. На западе Славии тис сажали на могилах. Такие сведения относятся к большей части польской территории (Малопольша, Великопольша и Верхняя Силезия), за исключением

севера, о чем свидетельствуют в том числе данные топонимии (Fischer 1921: 346). Значение тиса как кладбищенского дерева соответствует его роли в других европейских традициях. Тис высаживали на кладбищах в Западной Пруссии и у кельтов (на Британских островах). Из-за темного, мрачного, игольчатого покрова, а также из-за своей ядовитости тис считался деревом мертвых (HDA, s.v. *Eibe*). Примеры того, что тис воспринимался как дерево печали и смерти, можно встретить и в польском фольклоре. В силезской песне рассказывается о брате, который погубил сестру за потерю «венка» (невинности) и похоронил «под тисовым кустом». В Лодзинском крае была известна баллада о разбойнике, убившем девушку в тисовом лесу (Grajnert 1863, № 228).

Возможно, именно эти особенности символики тиса — ядовитого дерева, дерева смерти — и его связь с погребальной обрядностью обусловили появление образа «тисовой кровати» в «Слове о полку Игореве». В Киеве великому князю Святославу приснился «мутный сон», который начинается со следующего образа: «...одѣвахуть мя, — рече, — чръною паполомою, на кровати тисовѣ...» [...одевают меня черным покрывалом на кровати тисовой...] и продолжается рядом других столь же мрачных символических картин; утром бояре, которым князь пересказывает свой сон, толкуют его как предвестие разгрома войск Игоря и пленения русских князей.

Перевод выражения «на кровати тисовѣ» издавна вызывал разногласия у исследователей и переводчиков «Слова», трактовавших «тисовый» как сделанный то из тиса, то из тёса, то даже из сосны или кипариса (об этих переводах см.: Шарлемань 1954). Вместе с тем на данный момент наиболее убедительной можно считать точку зрения, согласно которой в «Слове» упоминается именно «кровать тисовая», причем эпитет «тисовый» включает в себе два основных значения. С одной стороны, он обозначает материал и указывает на характерную подробность княжеского быта — красивую и дорогую красную (по цвету тиса) кровать. С другой стороны, эта деталь создает иносказательный образ (одевание человека в черное на тисовой кровати) «как пророческое предсказание чего-то страшного, предчувствие катастрофы, военного поражения русских князей» (Сапунов 1961: 325–326) и даже, возможно, как своего рода символ гроба.

ЯСЕНЬ

Культовое дерево. — Средство против змей и змеиных укусов. — Ясень, свет и огонь.

Ясень обыкновенный (*Fraxinus excelsior*) — вид деревьев из рода *Fraxinus*. В отличие от севера Европы в славянском дендрарии ясень занимает достаточно скромное место.

У южных и западных славян ясень использовался иногда в **культовых и ритуальных целях**. Как крупное дерево ясень в Сербии выбирали иногда в качестве «записа»; в Боснии и Герцеговине, а также в Косово из ясеня вырезали по три прута: эти *бадњаци* занимали место традиционного рождественского полена (Лилек 1894: 381). В Польше на ясеневых ветвях вешали образки и каплички, а старые часовни и церкви стояли в окружении ясеней (Fischer 2016: 172). Западные славяне и украинцы активно использовали ясень в качестве троичной зелени, а также для изготовления ритуальных «пальм» к Вербному воскресенью. Из ясеня, благодаря исключительным качествам его древесины, делали пастушеские посохи, а, согласно историческим преданиям, разбойники в Татрах носили с собой дубины из ясеня (Fischer 1937: 72). В западнославянских верованиях ясень наделяется также некоторыми необычными свойствами, например, чехи в окрестностях Градец-Кралове считали, что корни ясеня уходят в глубину на расстояние, равное высоте его ствола (Košťál 1902: 299).

Наиболее выразительной особенностью образа этого дерева в Западной Славии было представление о том, что **ясеня боятся змеи**. Согласно средневековым травникам, известным в том числе в Западной Славии (P. Crescentyn и др., XVI в.), которые почти дословно повторяют сообщение Плиния Старшего, сок ясеня способствует устранению последствий змеиных укусов (об этом:

Sobotka 1879: 119). Эти сведения получили подтверждение в этнографических источниках XIX–XX вв.: чехи, в частности, с помощью вымоченных в вине листьев ясеня лечили змеиные укусы (Košťál 1902: 300).

В травниках утверждалось также, что ужи и змеи предпочли бы скорее попасть в огонь, нежели оказаться в листе ясеня (ZWAK XVIII: 28; Fischer 1937: 72). В изданном в 1577 г. популярном английском пособии по садоводству «Лабиринт садовника»¹ его составитель Томас Хилл писал, что змеи «очень не любят и люто ненавидят ясень, настолько, что змеи не подползут ни к утренней тени ясеня и ни к поздневечерней, но одинаково избегают их, оползут по большому кругу». Он описал эксперимент, проведенный Плинием Старшим, когда змея была окружена листьями ясеня, а в центре круга был зажжен огонь. Змея якобы вместо того, чтобы переползти через загородку из листьев ясеня, поползла к огню, где и сгинула.

Даже если считать, что именно средневековые травники стали источником подобных западнославянских верований более позднего времени, надо признать, что распространились они достаточно широко. По словацким верованиям, змеи так боятся ясеня, что не заползают даже в его тень (Olejník 1966: 201). Чехи также считали, что змея боится тени ясеня, поэтому если ее окружить огнем и ветвями ясеня, то она скорее кинется в огонь, чем в ветки этого дерева (Košťál 1902: 299–300).

По этой причине древесину и листву ясеня использовали для отгона змей. В Малопольше в канун летнего Иванова дня, а также накануне Зеленых святок советовали заткнуть ветками ясеня все щели в доме и хлеву, чтобы внутрь не проникали змеи (Gustawicz 1882: 256; Fischer 2016: 172). У чехов в области Долни-Краловице в Страстную пятницу хозяйка готовила отвар из древесины ясеня, дуба и веток, освященных в Вербное воскресенье, а затем кропила им весь двор и постройки, чтобы в них не заводились гады (ČL 1895/4/4: 331); в других регионах Чехии кусочки ясеневой древесины в Вербное воскресенье бросали в колодцы, чтобы там не было никакой нечисти (Sobotka 1879: 120). Дымом от ясеня

¹ Thomas Hill. The Gardener's Labyrinth, Or, a New Art of Gardening: Wherein is Laid Down New and Rare Inventions and Secrets of Gardening Not Heretofore Known.

окуривали также скот перед первым выгоном в поле весной, чтобы его змеи не трогали (Gustawicz 1882: 256). Белорусы Витебщины полагали, что ясеновой палкой-леторослем можно отогнать змею от лягушки; они также верили, что, если змее влить в пасть каплю ясеневое сока, она издохнет (Никифоровский 1897: 200–201). Аналогичные верования изредка фиксируются и в Южной Славии. Болгары, в частности, с помощью листьев ясеня лечили человека от укусов змей, а девушки и молодые женщины носили коромысла из древесины ясеня, полагая, что они защитят их от самодив и похищения Змеем (Георгиева 1983: 38). По сведениям А.Н. Афанасьева, русские также разделяли убеждение, что ясень отгоняет и устрашает змей (Афанасьев ПВС/2: 282–283), но насколько можно верить этим сообщениям, остается неясным, т.к. они, кажется, не подтверждаются позднейшими источниками.

Ясень, молния и огонь. По мнению П. Сobotки, тот факт, что змея (блестящая, переливающаяся благодаря своей шкуре и окраске) является зооморфным символом молнии, объясняет, почему в чешских поверьях в ясень (отвращающий змей) никогда не попадает молния и под ним можно прятаться в грозу (Sobotka 1879: 120). Эти соображения едва ли имеют под собой какие-то основания, однако факт остается фактом: и чехи, и словаки старались не держать ясень около дома, чтобы в него не ударила молния (Olejník 1978: 143).

С ясенем в этиологических легендах иногда связывается происхождение земного огня. Так, согласно белорусской легенде, Бог изгнал из рая Адама, Еву и искусившего их черта, в которого ударил молнией; она попала в ясень, дерево загорелось, и люди на земле получили огонь. Белорусы Гомельщины считали, что ясеню нельзя причинять вред, т.к. предки высекли из него огонь (Pietkiewicz 1938: 40). С помощью древесины ясеня иногда добывали «живой» огонь: боснийцы, например, брали сухое ясеневое дерево, но только такое, ствол которого толщиной в руку вырос сам, а не был посажен (Филиповић 1939: 498–499). Связь ясеня с огнем находит подтверждение в полесском запрете сажать его около дома, т.к. от соседства с ним якобы все сгорает: «ясэн нездалый, всю згорае» (ПА, Красностав Волынской обл.), противоречащем приведенной выше словацкой рекомендации держать ясень у дома.

В преданиях, относящихся к ясеню, тема огня в какой-то мере может быть мотивирована народно-этимологическим переосмыслением его славянских названий (укр. *ясен*, с.-х. *jasen*, пол. *jasień*, *jesion*, чеш. *jasen*, *jasen* и др.), в которых иногда усматривали значения 'светлый', 'ясный' и под., чему способствовал светлый цвет древесины ясеня (так, В. Даль, к примеру, прямо выводил значение слова «ясень» из «ясный» — Даль 4: 702). Вместе с тем М. Фасмер однозначно связывал праслав. *asēnъ с названиями других деревьев в индоевропейских языках (Фасмер 4: 564; Черных 2: 473).

Связь ясеня со светом и белым цветом можно усмотреть с осторожностью в южнославянском фольклоре, см. в сербской песне: «Прође Јово јасен-гору... / Обрну се за собоме / и поглед(н)у на јасену — / кад на јасен' б'јела вила!» [Проходит Йово через ясеневый лес... Обращивается назад и смотрит на ясьень, а на ясене белая вила!] (Вукмановић 2016: 74).

ВЕРБА, ИВА

Предварительные замечания. — Источник плодovitости. — Верба в функции плодового дерева. — Магия быстрого роста. — Способность к восстановлению. — Тема бесплодия вербы. — Верба в связи с ценностями высшего порядка. — Проклятое дерево. — Женская символика. — Связь с водой. — Верба и черт. — Верба в лечении лихорадки. — Верба как оберег.

Предварительные замечания. В славянской этнолингвистике и фольклористике так много и разнообразно, как о древесных растениях ботанического рода Ива (*Salix*), не писали, наверное, ни об одном другом дереве (не считая, конечно, дуба). Из работ XIX в. выделяется очерк А.А. Потебни «Вербовая дощечка» (вошедший в 1-й том «Объяснения малорусских и сродных народных песен», 1883), где рассматриваются многочисленные обрядовые, игровые и фольклорные контексты с упоминанием вербы. В начале XX в. внимание к вербе привлекла работа М. Дикарева (1903а), поскольку именно в украинской этноботанике верба занимает, пожалуй, самое заметное место (см. известную поговорку «Без верби і калини нема України»). О вербе в польской традиции имеется статья Х. Жултовской (*Żółtowska* 1931) и раздел в словаре А. Фишера (2016); в сербской — главка в словаре В. Чайкановича (Чайкановић 1985: 68–74); в чешской и моравской — статья Р. Хабартовой (*Habartová* 2003); в русской — статья Е.А. Самоделовой (2010); о символике вербы писали Н.И. Толстой (1982) и М. Менцей (Менцей 1996); в 1990–2000-х гг. вышло несколько работ о паремиях и фразеологизмах, относящихся к вербе (Малоха 1999; Nowakowska 2005; Барактова 2006). В 1995 г. в 1-м томе этнолингвистического словаря «Славянские древности» была напечатана статья «Верба», в которой впервые собран и обобщен материал из разных славянских традиций (Толстой, Усачева 1995; Толстой 1995б). В 2010 г. журнал «Традиционная культура» опубликовал специальную подборку статей — о вербе и Вербном воскресенье (на материалах ранее проведенного круглого стола) в европейских традициях («Верба хлѣс...» 2010). Имеются также специальные работы, посвященные названиям растений рода *Salix* (Орел 1988).

В 2003 г. увидела свет монография А.В. Часовниковой — о христианских образах растительного мира в народной традиции, одна из глав которой посвящена вербе. Автор поставила своей задачей выявить религиозно-символические значения вербы, выяснить, какие идеи христианского праздника она воплощает, случайно или закономерно верба заняла место вайй и пальмовых ветвей и вообще стала основным атрибутом Вербного воскресенья. Проанализировав большое количество источников (религиозная и богослужебная литература, поучения, этнографические описания, фольклорные материалы, записки путешественников и др.), исследовательница пришла к выводу о единстве религиозной семантики освященной вербы церковного обряда и народных обычаев (Часовникова 2003: 169). Верба, природный символ возродившейся весной жизни, является одновременно природным аналогом чуда воскресения: верба — «Лазарь растительного мира», провозвестник Воскресения Христова и растительный символ жертвенного агнца (Там же: 171, 182).

Заметим в этой связи, что задача нашей работы иная: выявить символику и функции вербы как природного объекта, по возможности оставив в стороне освященные вербовые ветки, которым, как нам кажется, уделено уже достаточное внимание¹.

¹ Из веток, специально собранных в определенных местах и в строго отведенное для этого время, часто особым образом украшенных и далее освященных в Вербное воскресенье, делали крестики, которые позже относили в поле, с их помощью кропили поля; втыкали освященные ветки во все хозяйственные постройки и в дом, полагая, что они оберегают дом от грозы и всякого зла; клали их в посевное зерно, а после жатвы подкладывали в амбары под мешки с зерном; втыкали летом в поля и посева, чтобы уберечь их от града и нечистой силы; при грозе сжигали веточки в печи, полагая, что этот дым разгонит тучи; ставили при грозе на окно; окуривали дымом от сожженной ветки больных; терли распутившимися почками вербы больные глаза; давали такую веточку в руки умирающему вместо свечи; помещали их в гроб и высаживали на могилах; выгоняли ими в первый раз весной скот на пастбище; хранили в доме за иконами; принеся из церкви, клали в воду: если они распускались к Пасхе, это предвещало всем счастье, а девушкам — близкое замужество, таким освященным веткам приписывали способность влиять на чадородие женщин и продуктивность скота и т.д. С освященными ветками вербы совершали особые ритуалы, наиболее известный из которых — хлестание ветками домочадцев, детей и скотины, сопровождаемое произнесением магических формул. Об освященной вербе см. как специальные работы, так и литературу, посвященную Вербному воскресенью (из последних

Вербе посвящена также специальная глава в монографии М. Марчевской (2002), где наряду с несколькими другими деревьями верба рассматривается системно, с применением исследовательских методов и приемов польской этнолингвистики (о них см. выше, во Введении к книге). Результатом такого описания стал целостный культурно-языковой образ этого дерева в польской традиции (Marczewska 2002: 188–218). В частности, М. Марчевска обобщила данные, касающиеся названий вербы в славянских языках и диалектах, и отметила, что их широкая вариативность соответствует ее видовому разнообразию. Смешение и неразличение разных видов вербы и функционирование одного названия для разных видов является характерной чертой народной ботанической классификации. В частности, в основе целой группы названий вербы в славянских диалектах лежит такая особенность дерева, как гибкость, эластичность ее ветвей, способных гнуться, сплетаться и т.п. (Там же: 190–191).

Впрочем, не только названиями, но также своими культурными значениями и функциями верба обязана присущим ей природным свойствам (наверное, более чем какое бы то ни было другое дерево в славянском этнодендрарии). Верба раньше многих других деревьев и кустарников пробуждается весной, растет практически везде и очень быстро, она неприхотлива, легко приживается, в том числе пуская корни из посаженных в землю веток и прутьев, что делает ее своего рода символом витальности. Благодаря этому верба ассоциируется с продуцирующей силой, умножением, воспроизводством и связывается с комплексом таких значений, как «рост» и «произрастание», а также «плодовитость» и «рождаемость», на что в свое время обращали внимание все, кто писал о символике этого дерева, и прежде всего Н.И. Толстой (см. статью: Толстой 1982, где раскрыта продуцирующая символика молодой вербы, в том числе в обрядах битья, с помощью которых людям передавалась ее способность к росту и буйному развитию).

Придавая вербе значение плодовитости, народная традиция тем самым принимает вегетативную силу вербы за производящее начало, которое может быть передано земле, скотине, домашней птице и даже женщине, или, точнее, подменяет одно понятие другим, а то и уравнивает их. Это тем более примечательно, что значение плодовитости приписывается дереву, которое в других контекстах позиционируется

см. подборки в: Славянские древности 1995/1, s.v. *Вербное воскресенье*; Часовникова 2003; «Верба хлѣс...» 2010; Salix Sonora 2011).

как бесплодное; в частности, бесплодие вербы становится ключевой темой этиологических легенд. На известную противоречивость образа вербы мы еще не раз будем обращать внимание.

Как **источник плодovitости** верба нашла применение в семейной и хозяйственной магии. Например, мораване привязывали к вербовым прутьям свивальник, чтобы в семье было много детей (Pernica 1951: 48). По сообщению Т. Нарбута (1805 г.), крестьянки на берегу Немана под Юрборгом (Виленская губ.) приходили к вербе просить о ниспослании им детей (Ziółkowska 1988: 255). Аналогично у чехов, в области Угерске-Градиште, бездетные женщины ходили именно к старым вербам просить о даровании им детей (что противоречит взгляду на вербу как на бесплодное дерево, см. ниже) (Habartová 2003: 95). В Боснии женщина, страдающая бесплодием, при восходе солнца влезала на вербу, сидя наверху, съедала трех червячков, найденных накануне в плоде шиповника, и говорила при этом: «Сунце зађе за брдо а ја зађох у бреме» [Солнце садится за холм, а я беременею] (ГЗМ 1890/3: 285). В Малопольше и некоторых других регионах ветками вербы украшали свадебный каравай, а также плели из них специальный головной убор, который после чепин надевали на невесту (Marczewska 2002: 207) (другие примеры см.: Толстой 1982; Толстой, Усачева 1995).

Еще чаще к продуцирующим свойствам вербы и ее витальным силам символически приобщали зерновые культуры и скотину. На Волини при засеивании жита трубили в трубы, сделанные из вербы, «чтобы и жито хорошо трубило» (ПА, Щедрогор). В Малопольше перед севом проса разводили огонь из прутьев вербы и перебрасывали через огонь посевное зерно, чтобы просо лучше уродилось (Siarkowski 1885: 36). Болгары в Банате делали из древесины вербы ночвы для замешивания теста (Телбизови 1963: 188). В Малопольше хозяйка слегка ударяла коров вербной веткой с почками, взятой из освященной «пальмы», чтобы коровы *się poganiały* («погуляли», т.е. совокупились с быком); там же считалось, что коровы, которых погоняют вербной веткой, дают больше молока (Gustawicz 1882: 288, 290, Малопольша). У русин Словакии колядники в канун Рождества разносили по домам ветки вербы; хозяйка приходила с такой веткой в хлев, кидала его на бычка и произносила: «Скач, бичку, на телічку» (Вархол 1993: 65). Влияние вербы на молочность скота усматривали болгары и сербы, когда помещали венок из вербовых прутьев на или под сосуд

для первого ритуального доения овец в Юрьев день, а также вешали такие венки на шею овцам (Колева 1981: 43). В западной Болгарии (Чипоровци) в Юрьев день пекли оброчного ягненка, которого перед тем насаживали на вербовый кол, чтобы в хозяйстве овцы плодились так же быстро, как растёт верба (СБНУ 1900/16–17/2: 49).

Украинцы Воронежской губ. ставили стволы вербы в прорубь, которую вырубали во льду на Крещение, а затем приносили их домой и клали в голубятни, чтобы у них водились голуби (Зеленин 1914/1: 322). В восточной Чехии, чтобы иметь хороших голубей, хозяин выкапывал с корнем куст вербы и водружал его на крышу, а чтобы пчелы роились и не разлетались из улья, втыкал ветки вербы в ульи (Adámek 1900: 260). То же делали пасечники и на Украине в день Алексея теплого — чтобы после Вербного воскресенья (если оно еще не прошло) поменять обычные ветки вербы на освященные (Morawski 1884: 31).

Тот факт, что вербе приписывалось благотворное влияние на фертильность людей и скота, плодородие земли и культурных растений, приводил, как мы уже упоминали, к любопытной подмене, когда в ритуалах и магических практиках **верба начинала играть ту роль, которая обычно отводилась плодовым деревьям**. Так, на Волыни в рождественских гаданиях по расцветшим к празднику веткам вместо яблони или вишни могли использовать ветки вербы: «Ставылы вэрбу в Рыздвянии свята. Чыя вэрба запучыть, то замуж пидэ» (ПА, Забужье Волынской обл.). У геров Баната на Рождество хозяин брал прут яблони, насаживал на него кусок солонины, слегка ударял им домочадцев и скотину, но при этом желал им расти не как яблоня, а как верба («...да порастете као врбица»), после чего клал этот прут около каждого обрядового калача, а по завершении праздников относил в сад (Филиповић 1958: 299). У болгар ветки вербы использовали в новогоднем обряде «сурва», когда людей, скотину и плодовые деревья стегали свежими ветками ради здоровья, плодородия, причем в большинстве случаев в нем фигурируют ветки плодовых деревьев или дуба (Спасов 1900: 8)².

² Обратим также внимание на то, что для кашубского *véřba* словарь Сыхты дает значение 'любое дерево, особенно плодовое' и приводит такой контекст: «У нашей вербы столько яблук, мы трясли и трясли» (Sychta 6: 134).

В ритуалах Вербного воскресенья к вербе также относятся как к плодovому дереву. У восточных славян это выражается, в частности, в обыкновении съедать почки освященной вербы, запекать их в хлебцах и скармливать скотине, готовить так называемую вербную кашу и т.д. Другим репрезентантом плодovого дерева в обрядности Вербного воскресенья является верба, украшенная разными плодами и ввозимая или вносимая в праздничном действе Хождения на осляти. Напомним, что, согласно Евангелиям от Матфея и Марка, Христос въехал в Иерусалим на осле, при этом приветствовавшие его постилали на землю свои одежды, а другие резали ветви с деревьев и постилали их (Мф 21: 8; Мк 11: 8); в Евангелии же от Иоанна упоминаются пальмовые ветви, которыми встречающие приветствовали Христа (Ин 12: 12–13). Роль пальмовых ветвей в восточнославянской традиции сыграли вербные.

Вместе с тем понятно, что доминантной особенностью вербы, которая востребована в магии и выражена в языке и фольклоре, является ее **способность к быстрому росту**, см. укр. *вибуяв (вигнав) як верба* (Баракатова 2006: 130) или пожелание «расти, как верба» (в составе приговоров, которыми сопровождалось хлестание вербой в Вербное воскресенье). Например, в русской небылице человек забирается на небо по быстро растущему березовому пруту, а затем называет его вербой: «Смотрю, а березовый-то прут вырос высоко-высоко, так за облако и задевает верхушкою. Вот я полез на небо; все там выглядел, все там высмотрел. Пора и назад спускаться; на мою беду лошаденка с места дернула и свалила вербу» (Афанасьев 3, № 427).

Эта особенность вербы проецировалась на всё, что требовало такого роста (в параметрах длины, высоты и размера вообще), и прежде всего на детей. На Украине на похрестинах (*зливках*) повитуха настаивала на ветках вербы воду и этой водой обмывала и поила роженицу, желая молодым родителям: «Як верба росте швидко, щоб так и дытына росла швиденько!» (Савченко 1926: 81). Первые остриженные волосы ребенка (особенно девочки) клали на вербу, чтобы они росли быстро и косы у нее были длинными; а бойки запихивали срезанные волосы девочки под кору вербы (НЗ 2010/5–6: 617, Львовская обл.); так же у гуцулов, «аби волосе у дівчини росло ладно, треба стрижений волос класти у розсоху верби» (Шухевич 1902/3: 8).

Аналогичные пожелания касались скотины, культурных растений, теста и др. Бойки при закладке дома втыкали в землю крестики из лещины и вербы (показателен комментарий к этой рекомендации — «робили з того дерева, що родило», что возвращает нас к параллелизму вербы и плодовых деревьев), а также вербную ветку, украшенную ленточками из цветной бумаги, «щоб все у тій хаті так скоро росло і цвіло, як верба». Так же поступали и при строительстве хлева, мотивируя это тем, что «верба добре сі приймає і аби худоба так росла, як верба росте» (Радович 2008: 262). Поляки втыкали ветки вербы по углам капустных грядок, чтобы капуста росла так же быстро, как верба (Marczewska 2002: 207). Показателен, наконец, карпатский обычай: когда замешивали пасхальный хлеб, сверху на опару обязательно клали веточки вербы, чтобы тесто хорошо подходило (КА, Ярок Закарпатской обл.; Falkowski, Pasznyi 1935: 84, лемковско-бойковское пограничье), см. то же у словаков Закарпатья: «aby tak skoro rosła paska, jak tie verbi rosnu» (Валенцова 1988: 252).

Вербу отличает и связанная с ее вегетативной силой **способность к восстановлению**, также используемая в магии. В Харьковской губ. «сердце» (сердцевину) вербы вынимали и прикладывали к больному зубу, а затем возвращали на место, чтобы оно там приросло и тем самым заперло боль внутри дерева (Харьковский сб. 1894/8: 314)³. Востребованной оказалась и неприхотливость вербы. Напомним распространенное обыкновение втыкать ветки вербы (в том числе освященной) у дома и в огороде — в уверенности, что они примутся, или мотив вербы, растущей «без корня», см. в зачине баллады «Вдова и братья-корабельщики»: «Што то, што то за вярба, што без кораня расла?» (Баллады 1977/1, № 232 и др.)⁴.

Эта способность вербы приживаться где угодно («примется, только в землю воткни») становится метафорой высокой адаптивности чего бы то ни было. У сербов Шумадии знахарка, чтобы ее лечение было успешным, шла в Юрьев день к красной вербе (ива остролистная), где, схватив рукой девять ее веточек, говорила:

³ А.В. Часовникова связывала широкое вхождение вербы в обрядность Вербного (Пальмового) воскресенья с «восстановительными» свойствами вербы и через их посредство — с идеей Воскресения (Часовникова 2003: 172).

⁴ Хотя в данном случае мотив растущей без корня вербы скорее означает необычное, исключительное событие, проецируемое на дальнейшее повествование.

«Да се прими басма, као црвена врбица» [Пусть примется/возьмется заговор, как красная верба] (Раденковић 1996а: 17), ср. аналогичную метафору в польской и русской паремиях: «Dziewka jak wierzba, gdzie ją posadzisz, tam się przyjmie» [Девка как верба, где ее посадишь, там и примется] (Marczewska 2002: 201); «Немец что верба: куда ни ткни, тут и принялся!» (Даль).

В то же время быстрый рост и неприхотливость вступали в явное противоречие с таким свойством вербы, как ее **«бесплодие»**, что порождало противоположные рекомендации. Они касались в основном Вербной недели, которую считали временем, едва ли не самым неудачным для сева и посадки культурных растений. Украинцы Полтавщины стремились начать сеять зерновые до Вербной недели, поскольку верба растет, но не плодоносит (Милорадович 1991: 257), а коноплю сеяли на 5-й и 7-й неделях Великого поста, минуя Вербную (Там же: 249). Казаки-некрасовцы также ничего не сеяли и не сажали на Вербной (Карпун 2012: 385, Ставрополье). В ровенском Полесье на Вербной не сажали картошку, «бо як вэрба будэ та бульба», т.е. мелкая (ПА, Чудель).

Вообще тема бесплодия вербы разработана в языке и фольклоре ничуть не меньше, чем тема ее быстрого роста и неприхотливости — в магии и ритуалах. В языке прорастание вербы часто становится метафорой женского бесплодия, см. чеш. *už ji roste z prdele vrba* [у нее уже растет из ж... верба] 'о старой деве, которая уже не может иметь детей' (Гура 2012: 34), а в фольклоре ассоциируется с неурожаем и бесплодием земли, см. в украинской песне: «Ох поля, вы поля, вы широкие поля, / Шо на ваших полях да урожаю нема, / Тольки выросла кучерява верба, / А под этой вербой солдат битый лежит...» (ПА, Копачи Киевской обл.). Возможно, именно бесплодием вербы можно объяснить обращенную к ней в хороводной песне просьбу не позволить соединиться парню и девушке и «детей выводить»: «Ах ты, верба, ты, верба моя, / Точена, золоченая моя, / Не стой над рекой высоко, / Не пускай сучья низкого, / Не давай соловьям гнезда вить, / Перепелочкам детей выводить. / Перепелочка — (имя девушки), / Соловешка — (имя молодца)» (Копаневич 1912, № 21 и след., Псковская губ.).

Статус вербы как бесплодного и потенциально бесполезного дерева имел своим следствием и то, что на нее без какого бы то ни было ущерба могли переносить болезни и другие неприятности и беды. Выразительны в этом отношении болгарские свадебные обычаи,

связанные с нечестной невестой, грех которой мог стать причиной различных несчастий, в том числе падежа скота, не говоря уже о позоре. В окрестностях Самоково нечестную невесту водили к вербе, надеясь, что так же, как она не размножается (не плодоносит), «да не се множи и позорът» [чтобы так же не множился и позор] (Ангелова 1948: 202). В некоторых славянских регионах при похоронах молодых людей, не успевших вступить в брак, в рамках похоронного обряда совершалась их символическая свадьба, когда в качестве партнера умершего выступали лишённые жизни и способности к воспроизводству объекты, такие как камень, верба и др. (Гура 2012: 758).

Постоянные колебания культурно-языкового образа вербы между этими двумя полюсами: бесплодием, с одной стороны, и буйным ростом и витальностью — с другой, стремление снять это видимое противоречие, возможно, объясняют появление целой группы паремий или формул невозможного — о плодах, вырастающих на бесплодной вербе, типа **«когда на вербе груши/яблоки вырастут»**. В отдельных контекстах такие формулы передают значение чудесного и желанного, способствуют повышению аксиологического статуса описываемого объекта, места или времени — как, например, в украинских свадебных песнях, зазывающих невесту в новую семью: «До нас, Марусю, до нас, / Буде тобі добре у нас! / У нас верби оріхи родять, / У нас дівки у сріблі ходять» (Весільні пісні 1988, № 1224); в балладе, где казак посулами заманивает девушку уехать с ним из дома: «Мы козаки молодіи, / У нас горы золотіи, / У нас воды медовіи, / А травоньки шовковіи, / У нас вербы грушки родять, / У нас дївки в злотї ходять» (Головацкий 1878/1: 117), или в болгарской паремии *и нашата върба ще роди круши* [И наша верба уродит груши, т.е. наступят лучшие времена] (Marczewska 2002: 194).

Однако в целом традиция явно воспринимает подобные чудеса и обещания как несбыточные, обнажает их алогичность и лживость, см. соответствующие паремии и фразеологизмы в славянских языках: в русском — *он сказывает на вербе грушу*, т.е. врет; *дождешься, как от вербы яблук*; в украинском — *як виросте гарбуз на вербі* ‘никогда’ (Баракатова 2006: 130); у русинов Словакии — *коли верьба ябко зродить* (Вархол 2002: 39), в белорусском — *шукаць шышак на вярбе* ‘желать чего-то несбыточного’; см. с теми же значениями в польском — *ach gdyby na wierzbie rosły grzyby; obiecywać gruszeki na wierzbie; taka prawda jak na wierzbie gruszeki* [ах, если бы на вербе

росли груши; обещать груши на вербе; такая правда, как груши на вербе] (Nowakowska 2005: 221); болгарском — *когато върба роди дренки* [когда верба уродит кизил, т.е. никогда] (Marczewska 2002: 194); сербском — *кад на врби роди грожђе* [когда на вербе виноград вырастет] (Стефановић 2013: 91) и т.д.⁵

Этот прием «разоблачения несбыточных обещаний» ложится в основу свадебных песен, в которых вслед за картинами райской жизни в замужестве рисуются прямо противоположные, развенчивающие эту иллюзию: «Вэчэра на стил стала, / Зозуля в викно впала, / И стала куваты — / Галюню намовляты, / Поиди, Галюню, з намы... / В нас вэрбы грушкы родяты, / А дивкы в сриблах ходяты. / Вэчэра на стил стала, / Зозуля в викно впала, / И стала куваты, / Галюню одбываты: / Нэ слухай, Галюню, / Я весь свит облитала, / И того нэ видала... / Вэрбы грушок нэ родяты, / Дивкы в сриблах нэ ходяты...» (ПА, Грабово Волынской обл.)⁶.

Как формула невозможного мотив вербы, зацветающей или приносящей плоды, используется и в проклятиях, см. болгарское «Рожба да родиш, кога върба цъвне» [Пусть ты родишь ребенка, когда верба зацветет] (Илиев 1919: 123); так же в болгарской балладе «Будинска Рада»: Рада перед смертью просит турка развязать ей глаза, чтобы она могла увидеть своих родных, на что он отвечает: «Ти щеш, Радо, да си видиш, / Твой-та, Радо, клета рода, / Кога роди

⁵ По мнению Н. Красс, «семантика номинативной ФЕ “груши на сосне (вербе)” воплощает идею бесполезности, бесплодия, чего-то нереального. В русском обороте *не растут на вербе груши* она выражена прямо. А фразеологизм *когда на сосне груши* будто подчеркивает невозможность, абсурдность ситуации» (Красс 2000: 98). Фразеологизмам такого типа в сербском языке (где в качестве дерева может выступать не только верба, но и другие неплодовые деревья — явор, бук, ясень) посвящен фрагмент монографии Д. Мршевић-Радовић (2008: 64–65).

⁶ Появление плодов на неплодовом дереве — это мотив, имеющий широкие литературные параллели, в которых само обещание такого события воспринимается как ложь, преувеличение, ассоциируется с чем-то неправильным и потому оценивается негативно. Так, в славянорусской «Повести об Акире Премудром» Акир объясняет своему племяннику, почему было ошибкой усыновить его, приводя следующую притчу: «Был ми еси, сыну, яко яворово древо, росло бо есть над рекою, да оже ражалася на нем ягода, то впадала в реку. И пришед к нему господин и рече: “Хочю тя посечи”. И рече древо: “На другое лето на мне вишни възрастут”. И рече ему тако господин его: “Свое ягоды не возрастив, можеш ли чужа агоды возрастити на себе?”» (цит. по: Гладкова 2008: 63).

върба грозде, / А ракиа жълти дюли» [Ты, Рада, тогда увидишь свой проклятый род, когда верба родит виноград, а ракиа желтую айву] (Миладинови 1981, № 107, Панагюриште).

В рамках жанрового пространства сказки мотив «груш на вербе» приобретает сюжетообразующее значение: муж, желая обманом доказать лживость своей жены, развешивает на вербе груши, тем самым вводя ее в заблуждение (Афанасьев 3, № 443, «Жена-доказчица», СУС 1381). Об аналогичных мотивах в южнославянском фольклоре см.: Петровић 2016.

Встречаются и другие формулы, паремии, фразеологизмы, а также мотивы, в которых верба ассоциируется с неправильным и невозможным, см., например, укр. *верби золоті ростуть* (где-нибудь) 'о нелепых, неразумных поступках кого-н.' (СУМ 1: 325). В восточнославянской сказке-небылице (СУС 1892) верба вырастает на боках лошади, см. приносящую плоды вербу в песне-небылице: «Буў собе да нэ маў собе, / Поехал у полэ ораты, / А виорал три округи квасу, / Да як посеял конопэль, / Да ўродили взрби, / А як зацвэли вьюн, / Да и поспели раки» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.). В словацкой сказке о трухлявой вербе внутри нее щебечут запеченные воробьи (Th C1920; Gašparíková 1992, № 533).

«Участие» вербы в сюжете Входа Господня в Иерусалим⁷ и ее освящение в обрядности Вербного воскресенья отчасти объясняют причастность вербы к кругу положительных значений, к **ценностям высшего, сакрального порядка** (таким как Бог, церковь, крест, икона и т.д.).

В частности, верба часто соединяется с ними в одном контексте: «Brzózka, wierzba i dana są w służbie u niebieskiego Pana» [Березка и верба и сейчас служат Господу Богу] (Nowakowska 2005:

⁷ В фольклоре известны легенды о вербе, связанные с событиями Вербного воскресенья. В полесском нарративе вербу называют «святой» за то, что в Вербное воскресенье, когда Иисус Христос ехал на осли, бедные кидали ему под ноги ветки вербы, в то время как богатые стелили сукно; утверждается даже, что «за то вербу не бьет гром», хотя это скорее является исключением (ПА, Замошье Гомельской обл.) (обзор основных версий восточнославянских легенд см.: Парфило 2010: 101–103). См. аналогичную легенду у теленгитов Алтая: «Когда Иисус спускался с неба, богатые люди шелк расстелили, бедные люди тополиные, березовые, осиновы листья расстелили... Иисус на эти листья спустился. Теперь это святые деревья» (Ойроткинова 2013: 44).

221, пословица); «Ест(ь) под святым под каменем стар матер человек, выходит стар матер человек из моря из окияна, ис под белаг(о) камени, ис под пупа ис под морского, выносит в руках чуден крест Господен и вербу золотую. Чудными крестами ограждает раб Божий, вербою золотую отбивает нутряной мимохот и сердечной...» (Топорков 2010: 501, № 3, XVIII в., заговор) и т.д. В Пензенской губ. о вербе говорили, что ей наибольший почет на свете, и называли *деревицо Спасово* (Ермолов 1905: 438). В русских свадебных песнях на золотой вербе показываются иконы Спасителя и Богородицы: «На горе высокой... / Выросла верба золотая... / По середке золотой вербы / Списана Спаса Пречистая / Божья Матерь Богородица» (Колпакова 1928: 136), а на вершине — храм с этими иконами: «Что по край моря синего / Тут стояла верба золотая. / Под корень вербы золотой / Оббежали черны соболи, / По середь вербы золотой / Стояла бело-ярова пшена, / Круг пшены да бело-яровы / Облетали ясны соколы. / Что поверх вербы золотой / Что стоял тут белый храм: / Как во том, во белом храму / Стоит Спас да со милостью / И Пречистая со участью» (Киреевский 1911/1, № 75).

Мы уже упоминали о том, что как поэтический символ и мифопоэтический концепт верба особо отмечена в украинской фольклорной традиции. Широкое распространение здесь получили легенды, песни, пословицы, паремии и другие тексты, прямо соотносящие вербу с образом мирового древа, с «верхним миром», в том числе с небом и солнцем, см. популярную украинскую загадку: «Стоит верба на серед села, розпустила голье на все Подолье» (с отгадкой «солнце»; Головацкий 1847: 281, Галиция); «Стоить верба посэрэдь двора, спустила гилья на всякий двир» (ПА, Нобель Ровенской обл., с разгадкой «церковь»). В украинской песне «Вербовее колесо, колесо коло гостинця стояло, трое диво видало» (Чубинский 1872/3: 32; Коваль 2011: 478) «вербовое» колесо обозначает и хоровод девушек, и солнце.

Благодаря цвету коры верба получает в фольклоре постоянный эпитет *золотая*⁸: «Братец — тоненька тониночка, / Золота, братец, вербиночка» (Причитания 1960: 383, свадебное причитание; о брате невесты); «На Василье вырастало кипарично дерево, / А Софее вырастала золота верба...» (Соболевский 1, № 83, Олонецкая

⁸ Ср. аналогичные названия некоторых видов вербы типа *złotnica* и под. (Marczewska 2002: 191), а также рус. *краснолоз*, *краснотал* и другие названия, основанные на цвете коры разных видов ивы.

губ., баллада) или описывается как одетая в золото: «В Ярославле в городе / Стоит верба в золоте...» (Копаневич 1907, № 90, Псковская губ., свадебная). Причем этот эпитет ассоциируется не только с молодостью и красотой, но также с высоким статусом, см. *золотую вербу* как образ жены хозяина: «А в пана Івана золота верба, / А на тій вербі золота кора, / А на тій вербі рожеві квіти. / Ой то же не верба — Іванова жона; / Ой то ж не кора — то ньєнка стара; / Ой то не квіти — то Іванові діти» (Гринченко 1899/3: 3, Черниговская губ., колядка).

В поверьях и легендах вербные ветки символизируют спасение при переходе души через огонь или воду при путешествии на «тот» свет. По рассказам банатских болгар, верба получила Божье благословение благодаря тому, что Христос въехал в Иерусалим с вербными ветками в руках; именно поэтому их освящают в Вербное воскресенье и впоследствии кладут в гроб, чтобы умерший «мог перейти по ним через воду» («за да мой да менé през удата») (Телбизови 1963: 180), ср. украинскополесскую легенду о проросших вербных ветках: из них был сделан мост, по которому прошел Христос, спасавшийся от преследователей (Белова 2004, № 736).

Мотив спасения с помощью освященной вербы проникает и в эсхатологические тексты. Согласно украинскому поверью, «хто посвячину вирбу іміє, собствинно ним посажину, той при конці віку може на її спастися. Ото як стануть за ним ганяцьця різні демони, шоб привирнуть його під свою владу, так він на її злізе і сидітеме і його ніхто не може тронуть» (Дикарев 1903а: 58). В современных эсхатологических представлениях верба также расценивается как дерево, которое благодаря Божьему благословию способно спасти христиан от жажды в последние времена, когда на земле не останется воды. В так называемом «Духовном завещании старца Иеронима» (листочке, распространявшейся в 2003 г.), в частности, говорилось: «Вербы должны спасти христиан во время ухода воды. Они благословлены Богом. Откопайте корни и пейте капельки влаги. Вот и не будет жажды. Землю мокрую вокруг этого корня ешьте и не бойтесь болезни. Это будет вам и хлеб и мед» (Ахметова 2010: 121); о связи вербы с водой речь пойдет ниже. С точки зрения статуса вербы как Божьего растения имеет смысл сравнить эту рекомендацию с другой, относящейся к ольхе как «чертовому» дереву: гуцулы рассказывали, что перед концом света на земле не останется воды и страдающим от жажды людям черти будут предлагать питье из ольховой коры, приняв которое они будут обречены на вечные муки (Онишук 1909: 87).

При переходе к украинско-карпатской и балканославянской традициям образ вербы постепенно меняется, и прежде всего это касается ее аксиологического статуса: из благословенного дерева она превращается в **прóклятое**.

В частности, в болгарских и македонских этиологических легендах, обнаруживающих прямые сюжетные переклички с так называемой Сисиниевой легендой (о св. Сисинии и женском демоне, причинившем вред роженицам и новорожденным⁹), верба получает статус прóклятого дерева. Это проклятие на вербу накладывает св. Сисиний или Господь — за то, что она скрыла от него местонахождение демона, и в результате верба становится бесплодной. В устной легенде из Странджи Богородица (или посланный ею св. Сисиний) идет искать украденного «вещицей» (ведьмой) или дьяволом новорожденного Христа и спрашивает по очереди осину и вербу, не видели ли они ее сына, но деревья скрывают от нее правду, и Богородица говорит им, что они никогда не будут давать плодов (Странджа 1996: 223). Во многих версиях этой легенды Сисиний (Сисой) на своем пути встречает разные деревья, вербу он проклинает за ложь: «Дрво фърбово, цафток да имаш, а плот да не вържеш» [Вербное дерево, пусть ты цвет имеешь, а плоды на тебе не завязываются], а оливу, раскрывшую ему правду, благословляет (Ангелова 1948: 138, Самоковско).

Наказание вербы имеет своим результатом не только лишение ее каких-то полезных свойств, но и своего рода «поражение в правах» — когда такое дерево не используют или запрещают использовать в тех или иных целях. Македонцы, считая вербу прóклятым деревом, отмечали, что она не дает ни плодов, ни тени и поэтому под ней плохо спать (Филиповић 1939: 502), ее связывали с дьяволом, называли *ѓаволска врба* и избегали вешать на ней качели ко дню св. Георгия. О связи вербы и дьявола (также в развитие сюжета Сисиниевой легенды) рассказывали так: «И врбата е проклета. Некоја си жена девет деца си родила, ама многу клеветела кај Ѓаволот. Сите сос Ѓаволот поврзани. Ѓаволот ги зимал... и тогај Господ се налутил и ја проклекл: “До денеска си раѓала, од денеска цвет да имаш — род да немаш. Од тога врбата за ништо не е. Ниту огин има од неа, само цвете, а ништо не раѓа” [И верба проклета. Одна женщина родила девять детей, но много лгала... Дьявол их взял... и тогда Господь рассердился и проклял ее: «Доныне ты плодоносила, а отныне будешь цвести, но не плодоносить».

⁹ О ней см.: Сисиниева легенда 2017.

С тех пор от вербы никакого проку нет. Ни огня от нее¹⁰, только цветет, но не плодоносит] (Вражиновски 2006: 131–132).

Словенцы основным прегрешением вербы, за которое она наказана бесплодием, считали то, что на ней якобы повесился Иуда, и оттого вербу с красной или черной корой называли *iškarjotovka*. Верили, что ветки, на которых он повесился, покраснели от стыда и оторвались от ствола, так что Иуда упал на землю (Менцеј 1996: 33), и поэтому некоторые виды вербы не освящали в Вербное воскресенье: «*črne vrbe žegen ne prime*» [черная верба не примет благословения] (Kuret 1: 128); см. аналогичные верования в карпатском регионе (Rulikowski 1879: 100).

Следующая группа сюжетов, в которых фигурирует ива как грешное дерево, касается событий Священной истории. В западноукраинских религиозных колядках, легендах, народных молитвах и других текстах иву называют проклятым деревом, поскольку из нее были сделаны инструменты крестных мучений Христа (гвозди, которыми прибивали руки и ноги, гвозди, которыми сколачивали Крест, спицы, которые загоняли под ногти, и т.д.). Несмотря на жанровые различия, эти тексты поразительно однотипны, ср.

— гуцульскую колядку:

«*Wsiekie derewce — za nichki pchały. / Wsiekie derewce — za nichki ny jszło, / Za nichki ny jszło — bo si bojało, / Bo si bojało, — taj si łomało. / Proklata-ż uwa, — sim sot zhriszyła, / Sim sot zhriszyła, — za nichki piszła...*» [Каждое деревце под ногти пихали. Каждое деревце под ногти не шло, под ногти не шло, потому что боялось, потому что боялось и ломалось. Проклятая же ива согрешила, согрешила, под ногти пошла] (Kolberg 29: 96);

— украинское поверье:

«Йик Сус Христос си породив на цес сьвіт, мучили его жиди; вони хотіли его стратити, аби его не було. Вони прибили его до дерева; але йинче дерево Суса Христа не ймило [взяло], лишень имила его червива ива» (Шухевич 1908/5: 257; ср.: Онищук 1909: 47);

¹⁰ Ср. в связи с этим украинское выражение, поясняющее нежелание использовать вербу в качестве топлива для печи: *вербовий дрова, козиний кожух, то вилетит з чоловіка дух*, т.е. от их огня воняет, как от козьего кожуха (Rokossowska 1889: 189).

— буковинскую народную молитву:

«...На хрест го роспинали, / Терновый вінець на голову клали, /
Всяке деревце за ніхти били, / Всяке деревце за ніхти не йшло / ...
Червива ива, чом зогрішила — / За ніхти пішла, кровцю пустила...»
(Лоначевский 1875: 109);

— полесский духовный стих:

«Ниякэ древо не загрешыло, / Загрешыла ива чэрвива — / Сусу
Христу кров спустила» (ПА, Тхорин Житомирской обл.) и т.д.¹¹

За все это иву точат черви и она получает постоянный эпитет «червивая»: «Гива тим червива, що килками з' неї Христа мучили» (Номис 1864: 6; Чубинский 1872/1/1: 76, Подолия)¹².

Отдельный и вполне самостоятельный аспект культурно-языкового и фольклорного образа вербы — ее **женская символика**, основанная на грамматическом роде названий вербы в славянских языках. Пожалуй, наиболее последовательно она выражена у восточных славян в поэтических контекстах, где верба символизирует женщину или оказывается в роли ее иносказательной замены, см.:

— «Та вийду я у садочок / Та там стоїть вербиця, / Я думаю,
що то моя сестриця» (Голосіння 2012: 395, Сумская обл., причитание по сестре); «Схилилась верба / Зверху до коріння, / Звінчалась
Оксана / Зрання до обід» (Пісні Поділля 1976: 176, свадебная);
«Была у мене, мати, свекруха лихая... / На нивочку ивой меня й
посадила» (ПА, Челхов Брестской обл., баллада); «В чистом поле
вербу ветром раздувает, / Ветром раздувает, к сырой земле приклоняет.
/ Что, наша невестка, что, наша голубка, / Не весело ходишь,
не смело ступаешь?» (Соболевский 2, № 554, Владимирская губ.,
семейная) и т.д.

¹¹ Впрочем, возможны и исключения, когда верба выступает в качестве спасительницы младенца Христа. В житомирском Полесье записана легенда о Христе и Иуде: в ней упоминается, что во время преследования Ирода маленького Иисуса положили в колыбель, которую повесили на растущую у воды вербу; при приближении преследователей верба наклонилась к воде и таким образом спрятала младенца (ЖС 1994/3: 47).

¹² О мотиве «грешной ивы» у восточных славян см.: Потебня 1887/2: 49–50; Белова 1983; Белова 2004, № 737.

В сказках и преданиях верба выступает в роли покровительницы женщины или ее двойника и фигурирует в сюжетах, обнаруживающих глубокую связь женщины и дерева, в каком-то смысле даже их родство друг с другом (что в целом для славянской мифологии деревьев нехарактерно), см. белорусское поверье о том, что наклонившиеся над водой вербы — это матери, потерявшие своих детей (Сержпутоўскі 1930: 30). Чешская сказка (Биджов, округ Градец-Кралове) повествует о женщине, у которой была одна жизнь и душа напополам с вербой. Днем женщина находилась в доме, с детьми и мужем, а ночью душа покидала тело и уходила в вербу, растущую у реки. Муж ее в конце концов заметил, что ночью она лежит как мертвая. Баба-вештица посоветовала ему пойти ночью к реке и найти там вербу с белой корой, в которой пребывала душа его жены. Муж пошел к реке с топором и срубил вербу, но в тот же миг умерла и его жена. Из срубленной вербы сделали колыбель, в которой качали ее маленького сына, а когда он подрос, то сделал себе свирель из вербы, выросшей из веток того самого срубленного отцом дерева, и голосом этой свирели мать разговаривала с сыном (Sobotka 1879: 130–131).

В рассказе из Закарпатья обращение к вербе за помощью помогает девочке избавиться от посягательств злого духа: «Очень хорошее дерево верба. Когда я была маленькая, лет восьми, мне снилось, что ночью ко мне приходит мужчина и лезет на меня. Я от него отбиваюсь; мать заметила, что я сплю беспокойно, и стала у меня допытываться, почему я дергаюсь во сне. Я не хотела ей ничего говорить, но потом рассказала. Тогда она велела подойти к вербе и сказать: “Вербица-сестрица, смилуйся”, обходить вокруг вербы за солнцем три раза и, обойдя полный круг, плюнуть на землю, а потом, когда пойду домой, что бы ни слышала сзади, не оборачиваться. Я так и сделала, и с тех пор он ко мне никогда больше не приходил. А то был злой дух, и являлся он в виде моего родного отца, и поэтому я матери ничего не хотела сначала говорить» (КА, Новоселица Закарпатской обл.).

У чехов в области Угерске-Градиште в Страстную пятницу девушки трясли вербу и «выпрашивали» у нее красивого мужа: «Vrba, vrba, daj mi muža, / červeného jako ruža, / a bielého jako kvét, / a dobrého jako med» [Верба, верба, дай мне мужа, красивого, как роза, белого, как цветок, доброго, как мед]. В этих же местах старые вербы считались наперсницами девушек и молодых женщин, которым те нашептывали свои тайны и которые обещали хранить их до смерти, поэтому у старых женщин здесь обычно говорили «молчит, как верба» (Habartová 2003: 95).

Языковые и фольклорные реализации образа ивы/вербы почти всегда эмоционально окрашены, ср. соответствующие названия отдельных видов ивы типа рус. *плакучая ива* или серб. *жалосна врба* — с поэтическими контекстами, в которых склоненная над водой верба символизирует печаль, нелегкую девичью или женскую участь: «Стоит верба над водою, хитае собою, / Молодая дѣвчинонько, жаль ми за тобою! / Стоит верба над водою, а под нею яма, / Ой не тужи, мой миленький, бо я тужу сама!» (Головацкий 1878/1: 214). Южнославянское название *žalosna vrba* связывается с этимологической легендой о том, как во время бегства в Египет верба сжалилась над Богородицей, укрыв их с младенцем Иисусом своими ветвями (Lovretić 1902: 195, Оток в Славонии).

Женская символика вербы подпитывается также созвучием ее названия (*ива, йива*) и имени *Ева*, что получает обоснование и развитие в этимологических легендах, см. украинскую легенду о происхождении Евы из ветки ивы: «Раз льиг Адам спати. Бог узвив галузку іви та й поклав коло него, а занім Адам проспавси, стала вже з тої галузки жінка Йива» (Сокил 1995: 36) или русскую поволжскую — о превращении Богом кудрявой ивы в Еву (Белова, Кабакова 2014, № 13). Известна и обратная легенда — о превращении Евы в дерево — иву (Сокил 1995: 36; см. подробнее: Парфило 2010: 99). В белорусских заговорах верба становится местом обитания царицы змей, носящих имя *Їва, Ева, Явгиня*, см.: «На моры, на лукамор’і стаіць вярба, на той вярбе семсот галля, а ў том галлі звіта лапухова гняздо, у тым гняздзе ляжыць Ева-царыца» (Замовы 1992, № 410).

Устойчивая **связь вербы с водой**, в том числе естественная локализация ивы у воды, формирует иной аспект ее образа, отрефлексируемый в запретах, приметах, рекомендациях, паремиях и т.д., см. рус. и укр. «Где вода, там верба, где верба, там и вода». По наблюдениям М. Марчевской, в польских народных песнях верба очень часто локализуется около воды — над водой, над Дунаем, над озером, над прудом, при ручье, над берегами рек, в мокрых местах и т.д. (Marczewska 2002: 196). Русские на Смоленщине примечали: «Когда ива плацеть (т.е. стоит, склонив ветви вниз) — тады дождь будеть» (Архив РАМ, 1988, Духовщинский р-н). Украинцы пугали детей: «Купайтесь, купайтесь, верба на голове вырасте; верба на заднице вырасте» (ПА, Макишин Черниговской обл.), см. примету, относящуюся ко дню Николы Вешнего: «До весняного Миколи не можна купать ся, бо з чоловіка верба виросте» (Дикарев 1903: 4).

Соотнесенность вербы с водой, с одной стороны, и с комплексом плодородия — с другой, позволяет увидеть смысл в единичном русинском свидетельстве, согласно которому после смерти хозяина или хозяйки за верхние балки дома затыкали ветви вербы, чтобы после их смерти «не высохло» хозяйство, «жебы не было шкоды за ними» (Вархол 2002: 38).

Близость вербы к воде как к «нижнему» миру формирует в фольклоре контексты, связывающие вербу и «тот» свет. В болгарских заговорах болезнь отсылают туда, где есть вода и растет верба, т.е., возможно, в нижний («золотой») мир: «Ночнице-майчице... идете у реку поди златен мост и златна врба. Тамо има златни панице, тамо има златни лъжице...» [Ночницы-матушки, идите в реку под золотой мост и золотую вербу. Там золотые миски, там золотые ложки...] (Тодорова-Пиргова 2003, № 410)¹³. Показательна словенская сказка о двух друзьях, обещавших прийти на свадьбу друг к другу, даже если один из них умрет. Так и случилось. Покойник, посетивший свадьбу своего живого друга, позвал последнего с собой. Спустившись под землю, они подошли к реке, около которой росла верба, и «живой» ухватился за ветки этой вербы, стряхнув при этом в воду черных птиц, сидевших на ее ветвях. Его умерший друг объяснил, что в виде черных птиц на этой вербе сидят души некрещеных младенцев, и, стряхнув их в воду, он тем самым окрестил и спас их (Менцеј 1996: 32).

Верба широко использовалась в обрядах вызывания дождя (вспомним в этой связи лозоходство, где применялась развилка ивовой ветви или виноградной лозы). Южнославянских додол часто украшали с ног до головы ветками вербы; из нее же были сделаны их венки, а также букетики, которыми додолы кропили людей и скот во время обходов дворов (Антонијевић 1971: 194; Грбић 1909: 335). Связь вербы с дождем обнаруживается в детских закличках дождя: в них описывается, как горшок с борщом, который должен пролиться на землю подобно дождю, устанавливают на вершине вербы (или дуба): «Идзи, идзи, дошчыку, / Звару тоби боршчыку / Да ў новэньком горшчыку, / Да поставлю на вербэ, / Нехай выпьют воробье, / Верба курнэцца, / А дошчык линецца»

¹³ По мнению Л. Раденковича, тот факт, что отдельные виды вербы часто растут вблизи воды, возможно, объясняет статус вербы как дерева-медиатора, дерева, растущего на границе «того» и «этого» миров (Раденковић 1996: 205).

(ПА, Перга Житомирской обл.). Эта связь вербы с вызыванием дождя может объясняться как естественной локализацией многих видов ивы/вербы у воды, так и тем, что в славянской мифологии небесная влага связана с «нижним» миром, а верба, как мы только что отметили, имеет к нему некоторое отношение.

Тяготение вербы к сырým местам объясняет поверья о пребывании на ней **водных демонов и духов**. Словаки, мораване, поляки верили, что на вербах, склоняющихся к воде ветви, любит сидеть водяной (MS 1922: 798; Świątek 1893: 472; Košťál 1902: 304); сербы-границары считали, что вблизи верб по ночам сидят души утопленников (Беговић 1986: 222).

Впрочем, чаще **верба оказывается в одних контекстах с чертом** (дьяволом). Рассмотрим основные сюжеты такого рода. У белорусов и украинцев известны нарративы о пространственных перемещениях черта в течение календарного года. Эти перемещения обусловлены последовательностью освящения тех или иных продуктов и предметов во время христианских праздников. Так, поскольку на Крещение освящают воду, черт перемещается из воды на вербу вплоть до Вербного воскресенья, а когда освящают вербные ветки, он вынужден покинуть вербу и переселиться на другие деревья, злаки, ягоды и т.д., см. полесские свидетельства:

— «Пока вэрбу нэ святят, чорт живэ на дэрэвэ. Як вэрбу посвятить — чорт ў рэку» (ПА, Заболотье Брестского р-на); «Недобрый сидел на верби, а вербу посветили, так ин на яблони, на яблони сидив. Так вже стали яблоко светить. А йин вже с яблук да ў воду. И у води сидив аж до Крешчэня, а вже на Крешчэня ёго стреляли и ёго убили, гада [нечистика], и тады [с тех пор] воду светять и стреляють» (ПА, Копачи Киевской обл.); «На Крешчэние чорт у води — чорта висвэнтятъ, на вэрбу загонятъ. Вэрбныца — вэрбу свэнтятъ — чорта з вэрби ў зилле загонятъ. На Яна зилле свэнтятъ — чорта зноў у воду загонятъ» (ПА, Кривляны Брестской обл.) (о сюжете в целом см.: Виноградова 1996).

Эти поверья объясняют белорусский запрет пить воду, зачерпнутую под вербой сразу после Вербного воскресенья, поскольку в ней много чертей, которые могут через питье забраться в человека (Никифоровский 1897, № 1905).

В белорусской сказке черту приписывается создание лозы и ракиты. Дуалистический сюжет повествует о том, что черт украл семена, которые Бог сеял по земле, и спрятал их себе в рот, после чего его стало распирает от разбухших семян. Он вынужден был выплюнуть их в болото, отчего там выросли лоза и ракита. Попытки Бога освободить землю от этих растений (Бог палит их солнцем, обжигает морозом) не могли им навредить. Тем самым сказка объединяет мотивы неприхотливости ивы, связь ее с водой и чертом (Сержпудоўскі 1926: 172, № 75, «Чортаво балото»).

Другое верование связывает черта со старой, трухлявой и дуплистой вербой (Kolberg 57/2/1: 1257, Галиция; Federowski 1897/1, № 568, Гродненская губ.), из которой он выходит по вечерам, дымя трубкой (Mroczo 1895: 577, Снятын). Кашубы рассказывали, что в таких вербах обитают *блуд* (н.-луж. *bludnik*) и *purtek* (дьявол) — и в подтверждение этому показывали старые вербы, которые дьявол сжег и сидя под которыми грелся (Sychta 6: 134; многочисленные польские примеры, иллюстрирующие эти поверья, см.: Marczevska 2002: 197–198). Связь чертей с такими старыми деревьями отмечена во многих жанрах, см. в заговоре от тоски: «На море, на окяяне, на острове Буяне стоит баня, возле бани стоит сухая верба. На той вербе семь ветвей, на тех ветвях семьсот чертей — страшно!..» (Соболева 1926: 28).

Наиболее выразительно связь черта с сухой вербой отражена в паремиях типа рус. «Влюбился, как черт в сухую вербу», укр. «Закохатися, як (мов, ніби) чорт у стару вербу», «В'ється, як чорт коло сухої верби» (Баракатова 2006: 130); з.-бел. «Улюбійся, як чорт у сухую вербу» (Federowski 1897/1, № 54); пол. «Zakochał się jak diabeł w suchej wierzbie!» (Grajnert 1863/8, № 220); «Kręci, jak diabeł suchą wierzbą» [Крутит, как дьявол сухой вербой], «Siedzi jak diabeł w suchej wierzbie» [Сидит, как дьявол в сухой вербе], «Chichocze jak diabeł w rokinie» [Хохочет, как дьявол в раките] (Nowakowska 2005: 221), словен. «Hudič kuku iz votle vrbe ob vodi» [Черт глядит из трухлявой вербы у воды] (Менцеј 1996: 32) и т.д.¹⁴

¹⁴ Помимо сухой, старой и трухлявой, верба бывает и *кривой*. *Кривая верба* становится местом действия в песенных небылицах, см. белорусскую колядку: «А в попа, в попа кривая вэрба... Коледа, / А на той вэрбе дикая коза, / Прышов до ее сивый вовчице, / В ёго хвосціце як помэліце, / Да, ох излесь, коза, / Потанцуемо, / Потанцуемо, пожартуемо, / Ох я зупкамі дров нарубаю, / Ох я хвосціщем печку вымэту, / А я лапкамі хлебэц замэшу, / А я лапкамі в печку засажу» (Атрошчанка 2014: 217).

Такая устойчивая корреляция черта и вербы послужила причиной появления польского мифонима *rokita, rokitko* — названия дьявола, повторяющего польские наименования видов *Salix caprea* и *Salix rosmarinifolia* (Grajnert 1863/8, № 220; Санникова 1994: 52, 67).

И, наконец, еще один контекст, объединяющий черта и вербу, — это запрет прятаться под ней в грозу. В принципе сюжет о дьяволе, скрывающемся под деревом, где его преследует Громовник, как мы уже видели на примере других деревьев, широко известен, и в нем на месте вербы может фигурировать практически любое дерево. Вместе с тем нельзя не заметить, что именно верба появляется в нем достаточно часто. Так, по украинским поверьям, во время грозы под вербой прячется злой дух, в которого Господь бьет перунами (Rokossowska 1889: 189). Логика таких поверий могла быть и обратной: в окрестностях Жешува верили, что если гром ударяет в дерево, значит, в нем живет дьявол; обычно, говорили здесь, гром бьет в вербу (АКЖ, № 1578). Верование известно и южным славянам: под вербой обитают нечистые духи, поэтому, когда гремит гром, не следует прятаться под ней, а также сажать вербу поблизости от дома, так как св. Илья или Господь Бог, целясь в дьявола, поражает и человека (Чайкановић 1985: 97; Вукановић 2001: 70). Чтобы дьявол убрался из вербы, в которую из-за него часто ударяет гром, западные белорусы перевязывали дерево суровой льняной ниткой (Federowski 1897/1, № 1386), вероятно потому, что считали лен святым растением. Жители Галиции остерегались срубить старые вербы, опасаясь внезапной слабости и объясняя это тем, что в них «сидит той, бодай му фай было», т.е. черт (Кузів 1889: 336).

Отношение к вербе как к «нечистому» дереву поддерживается фольклорной традицией, в которой верба часто фигурирует как место захоронения умерших неестественной смертью. Девушки закапывали под вербой убитых ими внебрачных детей, разбойники хоронили здесь своих жертв и прятали клады; на вербах дьявол принуждал повеситься пьяных и заблудившихся в лесу (см. также мотив повешения Иуды на вербе) (Marczewska 2002: 198, 200, 203), в балладе «Муж убил жену» муж совершает убийство «близ кустика ракитова» (Баллады 2001, № 163) и т.д.

Как и другие деревья и кустарники, верба нашла применение в народной медицине, и в частности в **лечении лихорадки** (которая вызывалась в том числе сыростью). У сербов больной лихорадкой шел к вербе, прихватив с собой испеченную головку чеснока, где произносил формулы, которые должны были избавить его от болезни:

«Когда эта головка прорастет, тогда меня лихорадка и схватит!» (Милићевић 1894: 280), то же в Боснии (Трухелка 1889: 113, лечебник 1749 г.). В Сербии в таких случаях практиковалось хождение вокруг дерева. Большой, при той же лихорадке, брал кусок свечи, соль, ячмень или овес, шел к молодой вербе, трижды обходил ее и говорил: «Дадох коњу зоб, волу со, и венчах грозницу за врбицу» [Дал коню овес, волу соль и венчал лихорадку на вербе] (Милићевић 1894: 279). В Боснии больного лихорадкой принимали через расщепленный ствол вербы (GZM 1909/21: 463). Поляки, чтобы избавиться от лихорадки, в момент приступа болезни опоясывали больного соломенным перевязлом, которым потом обвязывали вербу: когда верба высохнет, болезнь покинет человека (Gustawicz 1882: 289, юж. Польша); обрезали ногти и волосы больного и вешали их в мешочке на вербу, ветка которой опускалась в проточную воду, считалось при этом, что «febra odchodzi z wodą» [лихорадка уходит с водой] (Kolberg 51: 14, Саноцке), ср. формулу, адресованную вербе: «Wierzbo, przychodzę do ciebie, weź 77 zimnic ode mnie» [Верба, прихожу к тебе, возьми 77 лихорадок от меня] (Żółtowska 1931: 131). У чехов больной просто приходил к вербе, наклоненной над водой, и ждал, пока лихорадка его покинет, после чего оставлял на дереве кусочек своей одежды и возвращался домой (Košťál 1902: 306). В Моравии (Опавско) больной выверчивал дыру в старой вербе и трижды дул в нее, а кто-нибудь другой затыкал потом отверстие колышком (Bartoš 1892: 220); см. обряд, при котором больной должен был сделать дыру в дереве гвоздем, трижды подуть в нее, а затем тем же гвоздем заткнуть дыру, после чего верба засыхала от болезни, а человек выздоравливал (Żółtowska 1931: 130, Кельце). У чехов вместо того, чтобы подуть, больной вкладывал в отверстие свой волос и нитку из одежды, которая была на нем в момент приступа, а отверстие забивал колышком из боярышника (Košťál 1902: 306). У донских казаков больные грудной лихорадкой трясли вербу и произносили формулу невозможного: «Как не может быть на вербе плодов, так не может быть на ребенке болезни» (Власкина 2011: 203).

По мнению Л. Раденковича, особенность вербы как легко приживающегося дерева была символически переосмыслена мифологической традицией: верба, которая легко принималась сама, так же легко приживала на себя болезнь, приобретала значение 'та, которая принимает' (Раденковић 1996: 205). Поэтому на вербу символически «переносили» не только лихорадку, но и другие болезни (эпилепсию, рахит — «сухоты», астму, особенно у детей, порчу и уроки и т.д.).

Подобно другим деревьям и кустарникам, ветки вербы широко использовали и в качестве **оберега** — в профилактических и собственно апотропеических целях.



Таким образом, в фольклоре, языке и в целом в традиционной культуре мифопоэтический концепт вербы представлен широким кругом значений, часто разнонаправленных и даже противоречащих друг другу.

Верба воплощает представление о быстром росте, витальной силе, исключительных восстановительных свойствах и используется в продуцирующей магии. Всё это вместе с тем атрибутируется дереву, которое было наказано бесплодием, а потому «плодоносящая верба», верба, «родящая груши», становится образом чудесного и одновременно воплощением обмана, символом несбыточных желаний.

Верба соотносится с «верхним» миром и сакральными ценностями, символизирует солнце, небо, церковь, а также ассоциируется с образом мирового древа (см. мотивы спасения посредством вербы, вырастания вербы до неба и др.). И в то же время это растущее у воды дерево является местом обитания водных демонов, на него «переносят» болезни, а сухая верба становится также вместилищем черта.

Верба получает эпитеты и характеристики, связывающие ее с комплексом положительных значений, молодостью, свежестью, красотой¹⁵ и иными ценностями: *зеленая, золотая, пушистая, кудрявая, кучерявая*, — но также и с негативными эмоциями (*жалосна, плакучая*), со старением, порчей и «нечистой»: *сухая, трухлявая, дуплистая, кривая, червивая, бесплодная, грешная, проклятая*.

Подобный разброс значений может указывать на то, что образ вербы является до некоторой степени «пустой формой», символом в тернеровском смысле, конкретное наполнение (содержание, оценка, эмоциональная и аксиологическая нагруженность) которого во многом зависит от жанрового, сюжетного или локального окружения, эпитетов, сопутствующих образов и других его составляющих. Так традиция создает многогранный и мерцающий образ, органично входящий в разные, порой противоположные контексты.

¹⁵ См.: рус. перм. «Как верба. Красивый, привлекательный. Жених за столом просто как верба, беда уж красивый. Она как верба была — красавица; высокая девка».

БУЗИНА

Почитание бузины. — Народная медицина и ветеринария. — Апотропией. — Место обитания демонов. — Легенды. — Бузина как символ запустения. — Связь с водой. — Бузина в похоронном обряде. — Запреты. — Любовная магия. — Магия победы.

Средоточием верований и магических практик у многих народов Европы традиционно считалась черная бузина (*Sambucus nigra*), а некоторые другие ботанические виды рода *Sambucus* в той или иной степени дополняли связанный с ней корпус верований. Среди них: *Sambucus racemosa*, бузина красная, представляющая собой кустарник или дерево, а еще чаще *Sambucus ebulus*, бузина травянистая, или бузина вонючая, травянистое растение, достигающее иногда в высоту полутора метров.

В рамках одной локальной традиции фитонимы, обозначающие три этих ботанических вида, как правило, четко различаются, однако они меняют свое значение от региона к региону (что при работе с источниками создает некоторые сложности, если ботанический вид не определен точно, а приводится лишь его диалектное название). Писавшие об этимологии названий бузины единодушны в том, что значительная часть этих названий, известных во всех славянских языках, восходит к праславянскому **bъzъ* 'бузина', 'сирень' (Šulek 1877: 15; Skok 1: 125; Sławski 1974/1: 468–470; ЭССЯ 3: 144–146).

Славянские верования и ритуалы, относящиеся к бузине, на протяжении последних полутора веков не раз становились предметом научного описания и обсуждения. Важно отметить, что в рамках Славии мифология бузины более всего развита у западных славян и украинцев (преимущественно на Карпатах), практически не выражена в Белоруссии и России, а у южных славян связанные с бузиной мифологические верования и ритуально-магические практики немногочисленны и имеют свою специфику. Поэтому неслучайно, что бузина активно изучалась именно в Западной Славии и на Украине. В разное время о ней писали П. Сobotка, Э. Маевский, Е. Колбушовский, К. Мошинский, Т. Дунин-Карвицка, Р. Силецкий

и др. Статьи, посвященные *Sambucus nigra* и *Sambucus ebulus*, имеются в словаре А. Фишера (Fischer 2016: 79–85).

В специальных статьях, а также общих работах по славянской этноботанике отмечалась прежде всего двойственность и даже противоречивость этого растительного символа. По наблюдениям В.Н. Топорова, бузину относили к числу «сомнительных растений», связанных с несчастьем, смертью и злыми духами, считали, что она насыляет дурные сны и т.д., однако у отдельных народов, например пруссов, бузина была священным деревом, под которым обитал Пушкайтс и находящиеся в его распоряжении гномы (Топоров 1982: 369–370). Э. Маевский, а позднее и К. Мошинский указывали на особое почитание бузины у немцев и скандинавов и высказывали предположение о том, что такое отношение к бузине могло прийти к западным славянам от немцев (Moszyński 1967: 531). Э. Маевский говорил об общности верований, касающихся бузины, на огромных территориях Европы (у немцев, скандинавов, литовцев и др.), о двойственности бузины как почитаемого дерева (добродетельное и демоническое), а также подробнейшим образом описывал обряды и поверья, связанные с бузиной, в разных регионах Европы (Majewski 1900). Т. Карвица установила более точную географию мифологических представлений, связанных с бузиной, заметив, что в Германии, а также на сопредельных территориях северо-запада Польши бузина действительно воспринималась как «хорошее» дерево, в отличие от верований юга и юго-востока (а также Западной Украины), где ее связывали с чертом, считали источником разного рода болезней и объектом многочисленных запретов (Karwicka 1973: 135–136). В развитие этих идей Р. Силецкий исследовал демонологический аспект верований, относящихся к бузине, и связанные с ней запреты, обратив особое внимание на то, что в соответствующих поверьях бузина часто маркирует межу, границу, что расширяет мифопоэтические связи этого дендросимвола (Сілецький 2015). Д. Бандич полагал, что общая табуированность бузины как ботанического вида в некоторых сербских регионах (в Воеводине, в частности) обусловлена бытующим в народе представлением о «нечистоте» этого дерева, и замечал, что подобная всеобъемлющая табуированность деревьев одного ботанического вида является большой редкостью (Bandić 1980: 249). П. Сobotка описывал широкое народно-медицинское применение бузины, в том числе адресованные ей заговоры, и именно этим объяснял почитание дерева (Sobotka 1879: 190–192).

У немцев бузина действительно была **объектом всеобщего почитания**; считалось, что у каждого дома должен расти куст бузины; ей нельзя было причинять никакого вреда (корчевать, рубить, жечь). Бузина наделялась целым рядом защитных функций: верили, что в то место, где растет куст бузины, не бьет гром, скотину не портят ведьмы; что в тени бузины можно спать, не боясь змей и оводов; она широко использовалась в народной медицине и т.д. (HDA 4: 261–275).

Если внимательно посмотреть на весь корпус имеющихся сведений (описания ритуалов и магических практик, верования, фольклор), зафиксированных в славянских источниках, то окажется, что в Западной Славии бузина как бы продолжает немецкие традиции. У поляков и чехов бузина выполняла функции домашнего опекуна: охраняла дом и скотину, приносила в дом счастье, оберегала от пожара, эпидемий, болезней и колдовства. Показательно чешское свидетельство о том, что если держать в доме цветы бузины, то болезни и смерть обойдут его стороной (Košťál 1902: 291). Почтительное отношение к растению объясняет широкое использование бузины в календарных обрядах: бузину освящали в летний Иванов день, она была частью пасхальных «пальм»; в праздник Божьего Тела под ноги процессии бросали цветы, в том числе цветущую бузину; чехи использовали белую бузину при сооружении «святоянской постельки», на которой в ночь на Иванов день якобы отдыхает св. Ян (Валенцова 2016: 213), хотя в других местах ее освящать запрещали (Marczewska 2002: 179). Подобное использование бузины изредка встречается и у южных славян. Так, сербы украшали веточками бузины рождественский хлеб «чесница» (Букановић 1934: 239).

О почитании этого растения говорят и другие факты, например обращения к бузине в составе магических формул и заговоров, см. пол. *Vozy bzie, święty bzie*, укр. *царю бузничий, добрий чоловіче* и нек. др. Словенцы считали, что, стоя под бузиной, надо снимать шляпу (Šmitek 2012, № 29). Отмечаются единичные и достаточно глухие указания на животворящую силу бузины. Так, боснийцы-мусульмане поили отваром бузины бездетных женщин (Vinšćak 2002: 123); сербы добавляли бузину (*зову*) в корм скотине, полагая, что она *дозове* (вернет) утраченное молоко, а также, используя бузину, ворожили над коровами, чтобы у тех не убывало молоко (Чайкановић 1985: 103).

Особенностью растений рода *Sambucus* является легкая и сухая сердцевина, которую удобно извлекать, благодаря чему из этих

растений традиционно **делали свирели, дудочки и другие музыкальные инструменты** (ср. рус. диал. *пищальник* ‘*Sambucus racemosa*’). Таким образом бузина получила «голос», и эту тему, в свою очередь, подхватила фольклорная традиция, в которой бузина стала хранительницей тайн и источником истины. Поляки называли сделанную из бузины дудочку *dusza* (Biegeleisen 1929a: 458). У сербов-границар известен рассказ, напоминающий традиционные балладные и сказочные сюжеты (близкие к СУС 780 «Чудесная дудочка»; АТУ 780 «The Singing Bone»): парень, служивший у некоего бана, узнал его тайну, но боялся кому-нибудь поведать ее. Тогда он пошел к бузине и тихонько сказал: «У нашего бана крмеѣа глава, пасји зуби и козије ноге» [У нашего господина свиная голова, собачьи зубы и козьи ноги]. Позже пастухи сделали из ветки этой бузины жалейку, которая и раскрыла тайну бана (Беговић 1986: 227–228; см. также: Чајкановић 1985: 103); аналогичные сюжеты фиксируются у гуцулов. Вместе с тем неприязненное отношение к бузине в ряде регионов провоцирует появление специального запрета на изготовление из нее таких дудочек и свирелей у сербов в Воеводине (Билье 2013: 143), а также в украинских Карпатах: здесь, когда дети делали «пукавки» из бузины, их предостерегали: «Покиньте, се паскудне дерево, від него буде голова боліти» (Франко 1898: 166).

Едва ли не самым важным свидетельством почтительного отношения к бузине и одновременно основным объяснением этому является тот факт, что бузина нашла широчайшее применение в **народной медицине** западных славян и украинцев. При лечении чахотки, горячки, колтуна, рожи, лихорадки, зубной боли и др. к бузине ходили и «переносили» на нее болезни, а также использовали цветы, ягоды и другие ее части в целительских практиках.

При лихорадке чехи, мораване и лужичане обращались к бузине в заговорах и иногда совершали около дерева лечебные ритуалы, во время которых трясли бузину и произносили соответствующие моменту заговорные формулы, в основе которых — отсылки болезни на бузину: «Beze, posílá mě Pán Bůh k tobě, abys si ty mze vzal ze mě na sebe» [Бузина, посылает меня Бог к тебе, чтобы ты взяла с меня лихорадку] (Grohmann 1864: 181); «Ach, beze, beze, zimmnice na mne leze, ať ze mne sleze a na tebe vleze» [Ах, бузина, бузина, лихорадка на меня лезет, а с меня слезет и на тебя влезет] (Adámek 1900: 297); «Beze, beze, beze! Zima na mé leze, na tebe pak vleze» [Бузина, бузина, бузина!

Лихорадка на меня лезет, на тебя пусть влезет] (Košťál 1902: 279); считалось, что после прочтения таких заговоров больной перестанет дрожать и начнет трястись бузина. В состав некоторых заговоров входили формулы приветствия, обращенные к бузине: «Dej ti Pán Bůh, dobrý večer bze! Já ti nesu újmu mze» [Дай тебе Господь Бог добрый вечер, бузина! Я тебе несу лихорадку] (ČL 1902/12: 78); а если утром, то: «Dej ti Pán Bůh dobrýtro, beze, já ti nesu svý mze!» [Дай тебе Господь Бог доброе утро, бузина! Я тебе несу свою лихорадку] (Košťál 1902: 279)¹. Лужичане советовали при первых признаках лихорадки пойти с красной ниткой к бузине и произнести: «Dobre ranjo, bozo, ja NN njesu cí swoju džewieć a džewiećdžesatu zymnicu; pomhaj mi, najswjećiša Trojica: Bóg wótc, syn a duch swiatu» [Доброе утро, бузина, я, Н.Н., несу тебе свои 99 лихорадок; помоги мне, Святая Троица: Бог Отец, Сын и Дух Святой], после чего нужно было привязать нитку к дереву и уйти не оглядываясь (Černý 1898: 63).

У македонцев в Кратово больной отламывал молодую веточку бузины (*bazga*) и сажал ее в землю вверх ногами, произнося формулу невозможного: «Къко ће овъј бъзеу да се фане, тъкој и мене грозница да ме фане!» [Как эта бузина примется, так и лихорадка меня схватит!] (Simić 1964: 351).

Широкую известность получили обращенные к бузине заговоры от зубной боли типа «Święty bzie! Ja ciebie bronię od ognia palenia, a ty mnie broń od zębów bolenia» [Святая бузина! Я тебя храню от сожжения огнем, а ты меня храни от зубной боли] (Karwicka 1973: 136); «Bzie, bzie, weź moje bolenie pod swoje korzenie» [Бузина, бузина, возьми мою боль под свои корни] (Wasilewski 1889: 228, Лукувский пов., ныне Люблинское воев.); аналогичные заговоры известны и чехам. Иногда эти формулы начинались с обращения к св. Аполлонии², см. у поляков в окр. Мендзыжеча (запад. Польша): «Święta Apolonja rano wstała, gorzej kadzidla gorzała. Święta Apolonja od zębów bolenia, a ty, święty bzie, ja ciebie bronię od ognia, palenia, a ty mnie broń od zębów bolenia» [Святая Аполлония рано встала, курила ладан. Святая Аполлония от зубной боли, а ты, святая бузина, я тебя защищаю от сжигания огнем, а ты меня защищай от зубной боли]

¹ О параллелях между славянскими и германскими заговорами от лихорадки, обращенными к бузине, см.: Агапкина, Топорков 1988.

² Обращения к св. Аполлонии в заговорах от зубной боли широко известны в Европе, в частности в латинской и французской традициях.

(Pleszczyński 1892: 104–105). Подобно тому как в украинских заговорах от детской бессонницы дубу и березе предлагали побрататься с человеком, чтобы избавить ребенка от крика и плача, в польских заговорах от зубной боли «дружбу» предлагали бузине: «Bzuniu, bzuniu, mój bratuniu, wyswatajmy się i zaprzyjaźnimy się. Ja cię strzeżę od ognia palenia, a ty mnie strzeż od zębów bolenia» [Бузина, бузина, мой брат, давай посватаемся и подружмся. Я буду оберегать тебя от сожжения огнем, а ты стереги меня от зубной боли]; впоследствии давший такое обещание не должен был ни рубить, ни сжигать бузины (ArchKEUW, A25, Хелмское воев.). Русские и белорусские заговоры от зубной боли, аналогичные приведенным выше, как правило, обращены к рябине (см. на с. 159).

Связь зубной боли и бузины прослеживается также в магии и запретах. Мазуры при зубной боли у ребенка щепочкой от бузины ковыряли больной зуб до крови, а потом ставили щепочку на место в дерево, рассчитывая, что зуб перестанет болеть (Тоерпен 1867: 54). Жители окрестностей Янья (Республика Сербская, Босния и Герцеговина) запрещали сжигать бузину, иначе у человека будут болеть зубы (Rakita 1971: 68).

Третий недуг, для лечения которого часто прибегали к помощи бузины, — это ревматизм. У поляков Жешовского края срезанный с головы больного колтун клали в новый горшок, закрывали крышкой и закапывали под куст бузины. Если бы кто-нибудь после этого сломал хотя бы веточку на нем, ревматизм перешел бы на этого человека (Kotula 1974: 40).

Применялась бузина и для лечения от других болезней. Поэтому поляки называли бузину *podlewany bez*, поскольку под нее выливали воду, в которой купали больных (Kotula 1974: 40). Боснийцы при эпидемии чесотки кидали под бузину остриженные ногти больного (ГЗМ 1903/1: 156), а словенцы закапывали туда же остриженные волосы ребенка, чтобы уберечь его от головной боли (Möderndorfer 1964: 192). Банатские болгары при ушной боли дули в ухо через бузиновую трубочку, а при болях в челюстях обмывали их водой, в которой перед тем лежала бузина (Телбизови 1963: 206). В Боснии знахарка, которая не могла прийти к больному, наговаривала на ветки *Sambucus ebulus* лечебный заговор, а родственники позже обкладывали больного этими ветками (ГЗМ 1895/1: 156–157).

У южных славян бузина широко применялась при укусах змей, скорпионов и ос, в частности в Боснии толченую бузину

(*abdovina*, *Sambucus ebulus*) прикладывали к месту укуса (ZNŽO 26/1: 98). Ср. болгарское поверье: когда змея укусит ласку, та бежит к бузине, рвет ее зубами, после чего возвращается к змее и душит ее, периодически отбегая к бузине, чтобы ее погрызть. Если в этот момент кто-нибудь срубит бузину, ласочка, не найдя ее, погибнет (СБНУ 1890/3: 85). В народной ветеринарии для избавления кур от вшей под насест к ним клали ветку красной бузины, запах которой вши не переносят (Тановић 1927: 403). Под бузину мораване выливали воду, которой мыли коней и водопойную колоду (Bartoš 1892: 264). При болезнях свиней им делали подстилку из бузины травянистой (КА, Пилипец Закарпатской обл.).

Широкое использование бузины в медицине, безусловно, опирается на ее реальные целебные свойства, о которых давно и хорошо известно. Традиция обращения к бузине в заговорах и ее применение в лечебных ритуалах, которое мы наблюдаем у славян, особенно западных, скорее всего продолжает соответствующие немецкие традиции — не зря исследователи называли бузину «живой аптекой немецких крестьян»³. Немцы ходили к бузине и читали под ней заговоры при чахотке, подагре, лихорадке, зубной боли, рожистом воспалении, глистах и др. (Bartsch 1880: 102, 366–367, 402; Wislocki 1893: 92, 106 и т.д.).

Сведения о почитании бузины содержатся в некоторых ранних источниках; в частности, о ней упоминал польский проповедник Аноним (1-я пол. XV в.), сообщавший, что «служит также бузина против уроков и чар» (Czernik 1971: 65). И действительно — бузина часто выступала в роли **апотропея**, как и многие другие деревья славянского дендрария. Примечательно в этом лишь одно: использование бузины в функции оберега несравненно уже и слабее, нежели ее применение в народной медицине, хотя с другими деревьями и кустарниками обычно бывает наоборот: их узус как апоетропея значительно шире народно-медицинского.

В календарных и семейных обрядах бузина применялась как оберег главным образом от сезонных демонов, непогоды, душ умерших и т.д. В регионе Средска (Косово) куст бузины считали надежным

³ Такое же мнение высказывали З. Болтарович применительно к украинской народной медицине (Болтарович 1980: 58–59) и В. Чайканович — в связи с сербской народной медициной (Чайкановић 1985: 103–104).

оберегом от вампиров и «ходячих» покойников, поэтому многие семьи выращивали бузину около своих домов (Вукановић 2001: 145). В Великопольше ветки бузины втыкали в окна и ворота, чтобы ведьмы не могли проникнуть внутрь в канун дня св. Иоанна Крестителя (Komentarze 2002: 155); в Моравии то же делали в ночь накануне дня свв. Филиппа и Якуба (1 мая) (Валенцова 2016: 70). Банатские болгары также помещали бузину в окна и двери в троичные праздники, чтобы в дом не могли проникнуть духи-«ресарете» или самодивы (Телбизови 1963: 180). В Закарпатье, чтобы обнаружить ведьму, которая портит скотину и отбирает у нее молоко в канун Юрьева дня, надо было в течение целого года, с одного Юрьева дня до следующего, делать борону «з бзины», занимаясь этим понемногу изо дня в день. На следующий год хозяин должен был заборонить ею поле, после чего к нему обязательно пришла бы местная ведьма и поклонилась ему (Франко 1898: 211).

Хорваты в Пригорье освящали бузину вместе с другими растениями в Вербное воскресенье, а затем в течение года, сжигая ее во дворе, тем самым защищали дом в грозу (Rožić 1908: 106). Поляки в Краковском воев. бросали венки из бузины на грядки бобовых, чтобы «молния цвету не опалила» (AME, № I/1554, л. 56). Словенцы втыкали ветви бузины в хлев, чтобы «куга» (чума крупного рогатого скота) не навредила скотине; а перевоза покойника на кладбище лошаадьми, парни закрепляли бич на ручке, сделанной из бузины, которой боялись злые духи (Šmitek 2012, № 29). Словаки отваром бузины мыли дом и лавку, на которой лежал покойник (Holubý 1958: 174), а жители Прикарпатья выливали под куст бузины воду, которой его обмывали (Fischer 1921: 221, Снятын; см. также: Сілецький 2015: 144).

В повседневном быту бузину использовали в борьбе с вредителями, прежде всего с мышами. Народная традиция ритуализовала эту практику. Словаки, например, после использования веток бузины в обрядах дня св. Яна раскладывали их в амбарах от мышей; они также верили, что если в этот день нагишом и до восхода солнца нарвать веток бузины и разложить их в доме, то все мыши убегут (Валенцова 2016: 329, 415).

Отношение к бузине как к полезному и благотворному растению, ее почитание сосуществовало с восприятием бузины как кустарника демонического, связанного с хтоническим началом и нечистыми духами.

Во многих регионах Западной Славии, а также иногда в Карпатах бузину считали **местом обитания домашних духов-опекунов**. По словацкому поверью, в красной бузине живет *pikulík* — домашний дух, приносящий хозяевам деньги (Olejník 1966: 198). В Великопольше считали, что под бузиной обитает *skrzatek* — огненный дух, который приносит в дом богатство и скрывается в кусте бузины, растущей у дома (KLW 1967: 438). Кашубы верили, что в саду под бузиной живут краснолюдки (*krásńqta*) — мелкие домашние духи-покровители; они насылают сыпь на детей в наказание за то, что те мочатся под бузиной (Sychta 2: 236, 238). Согласно современной записи с Бойковщины, «в бозі коло хати годованець сидит. Він пильнує хату, допогає господару» (Сілецький 2015: 146, Львовская обл.).

По мере движения на восток ситуация постепенно меняется, и уже на юго-востоке Польши, а особенно в украинских Карпатах бузина начинает восприниматься почти исключительно как **место обитания злых духов** — черта и дьявола, чему, видимо, немало способствовало народно-этимологическое сближение пол. *bez* ‘бузина’ и пол. *bies* ‘бес, черт’. Так, поляки Жешовского края даже связывали с дьяволом происхождение бузины, уверяя, что «bez означает то же, что и bies. Тот первый бес, который выбрал... котловину <называемую Bieśnik> для обитания, посеял там много бузины, чтобы она его охраняла» (Kotula 1974: 35)⁴. Жители Прикарпатья фактически уравнивали бузину с дьяволом: «Бзина, — кажут, що то єдно з відьмей, з диавелем» (КА, Крылос Ивано-Франковской обл.), а в Закарпатье полагали, что дьявольская природа бузины травянистой проявляется в том, что она распространяется и разрастается сама, без участия человека: «Бузник то плод диявольський, посее са само» (КА, Пилипец).

Считалось также, что под бузиной, в ее корнях, а также в самом кустарнике живет демоническое существо — черт, *bies*, дьявол, сатана, *złe, dywo, дитько, didko*, см. пол. «Gdzie bez rośnie, tam diabeł mieszka» [Где бузина растет, там бес живет] (Barącz 1866: 234). Украинцы верили, что черт постоянно сидит под бузиной или в ней («В бузнику чорт живе», Номис 1993, № 36; Rokossowska 1889: 189), особенно в той, что растет на меже в поле (Mroczo 1897: 295, Снятын).

⁴ Кашубы также полагали, что под бузиной живут ведьмы, а сам куст посадил дьявол (ŁSE 1983/25: 45).

Лемки не рубили, не корчевали бузину (*chabzu*) и вообще старались избегать ее, так как в ней якобы сидит «зло» или черт (Reinfuss 1990: 84). Украинцы Прикарпатья также считали, что «бзину не мож рухати, бо там лихий сидит» (Пастернак 1929: 342). Жители Жешовского края рассказывали, что бес, живший в бузине, иногда входил в человека, отчего тот становился одержимым, поэтому и самого «бузинного» дьявола называли «одержимый», «бесноватый», *opętaniec* (Kotula 1974: 42–44). Поляки полагали также, что под кустом бузины сидит *bajstruk* — дух незаконнорожденного ребенка, который ломает руку всякому, кто пытается выкопать куст (Karłowicz 1900/1: 55). В Прикарпатье (Далешеве, ныне Ивано-Франковская обл.) рассказывали, что возле «бзины» нечистая сила сбивает человека с пути, не позволяя выйти на правильную дорогу (Гнатюк 1912/2/1, № 518).

Единичные свидетельства о демонах около бузины известны и в отдельных регионах Южной Славии. Сербь говорили, что во время ее цветения часто видят дьявола (Чајкановић 1985: 103). На бузине, как считали сербы в Хорватии, спят вештицы и вилы (Vinšćak 2002: 123). В Воеводине также верили, что под бузиной собираются вилы и вештицы, отчего это дерево нельзя рубить (Вишекруна 2008: 132), а также справлять под ним нужду и спать под ним; в противном случае у человека отнимутся руки и ноги, его разобьет паралич, он обезумеет и т.д. (Јокић 2013: 9, Воеводина).

Последствия подобной «локализации» демонов у бузины были довольно разнообразными, хотя и вполне ожидаемыми. Прежде всего, бузина воспринималась как своего рода «зона контакта» с демонами и духами. Так, хождение к бузине и перенос на нее болезней иногда мотивировали тем, что эту болезнь заберет демон, сидящий под бузиной. Под бузину выливали воду, в которой купали больного ребенка, чтобы болезнь взяло живущее под бузиной *zle* (Kolberg 17: 163, Любельске). Здесь же чехи читали заговор от детского плача, чтобы обитающие под бузиной демоны (*dívej muz, díva žena* и др.) забрали этот плач: «...černej les, pod tim lesem bílej bez, pod tim bezem dívej muz, díva žena, dívej mladenec, díva panna. Ten plač toho dítěte vemte a po tech lesich rozneste do prachu, do piska zaneste a vičkrat mu neskod'te» [...черный лес, под тем лесом белая бузина, под той бузиной дикий мужик, дикая баба, дикий парень, дикая девка. Этот плач этого ребенка возьмите и по этим лесам расseyте в пыль и на песок отнесите и больше ему не вредите] (Adámek 1900: 290, вост. Чехия). Поляки Добжинской земли

под бузиной обменивали «подменыша», подброшенного богинками или мамунами, на свое дитя: слегка побив «подменыша», родители оставляли его под кустом бузины, откуда демоны забирали его и куда возвращали человеческое дитя (Petrow 1878: 141). Чтобы заставить ведьму или «шкодника» прийти в дом к человеку, скотину которого они испортили, и исправить содеянное, чехи в Глинецко наливали в горшок немного надоенного у испорченной коровы молока, коровьей мочи, клали туда известь, шпильки, жабу и, замазав глиной горшок, закапывали его под кустом красной бузины (Adámek 1900: 228).

Связь бузины с демоническим началом и сформировавшийся вследствие этого негативный ореол растения, по-видимому, объясняют и тот факт, что за бузиной «закрепились» некоторые **легендарные сюжеты**, касающиеся драматических событий Священной истории. Подобно осине, бузина на западе Украины и в Польше воспринималась как дерево, на котором повесился Иуда (Данильченко 1869: 16, Подольская губ.), что, без сомнения, усугубляло негативный статус этого растительного символа. Жители Галиции рассказывали, что бузина не всегда была «паскудным» деревом, но, когда на нем повесился Иуда, Господь проклял бузину (Франко 1898: 166). Грибы, растущие на бузине, поляки называли иудовыми ушами (Gustawicz 1882: 291). Повешением Иуды объясняли запрет на ее использование при строительстве, а также тот факт, что ветки и ягоды бузины имеют якобы трупный запах (Чубинский 1872/1/1: 77; KWL 1967: 529). Закарпатская легенда рассказывает, что повесившийся на *бознике* Иуда был первым висельником; в наказание за это *бозник* растет, пригибаясь к земле, и плохо пахнет (Сенько 1993: 91, № 74). Изредка с бузиной связывается сюжет о бегстве Св. Семейства в Египет: русинская колыдка рассказывает о том, что Богородица с Младенцем прятались от своих преследователей под разными растениями, и только крапива, бузина (*хабзина*) и осина отказались помочь им, за что были прокляты Богородицей: «Хабзино, хабзино, бодай ес смерділа од віка вічного до суду страшного» [Бузина, бузина, дай Бог тебе смердеть от века вечного до Суда страшного] (Горбаль 2011: 944).

Негативные ассоциации бузины выражаются иногда в виде прямых характеристик типа пол. мазовец. *przeklęty bez, niedobry*

bez (Komentarze 2002: 155) и затрагивают не только легендарные сюжеты. Ее демонический ореол и природные особенности, усиливая друг друга, формируют отрицательное отношение к бузине, которое проявляет себя в разных сферах и жанрах. Так, природной особенностью бузины травянистой (*Sambucus ebulus*, *бузник*, *бозник*) является, как уже упоминалось, довольно сильный и неприятный запах, приобретающий символические ассоциации. Македонцы сравнивают с ним «турецкую веру»: «Турцката вера мериса / На белата базовина» [Турецкая вера пахнет, как белая бузина] (Речник на македонската поезија 1: 59). В Закарпатье этот запах ассоциировался с клопами, что, в свою очередь, объясняет запрет вносить травянистую бузину в дом: «Такое дерево е, шчо бозник кличе ся, и кажут, що тото до хижі не треба нести, бо віт того блошчиці ся роблят, бо оно такее смердит, не файно» (КА, Новоселица); «Не можна занести бознику до хати, бо клопы будут» (КА, Пилипец Закарпатской обл.).

Способность бузины в естественных условиях быстро разрастаться и формировать густые заросли (в населенных пунктах, на кладбищах, вдоль дорог и на пустошах) на уровне верований переосмысливается, и в результате бузина становится **символом запустения** и заброшенности. Например, украинцы Черниговщины полагали, что если бузина растет во дворе, значит, дом в упадке или он скоро опустеет: «Буза на дворе — дак погано живеться; кто живе добро, у того не расте» (ПА, Макишин Черниговской обл.); «Бузина как стане расти, дак там двор запусте́е» (там же). Гуцулы считали, что поскольку бузина — это «его» дерево и черт постоянно сидит в бузине, то там, где разрастается бузина, «пустее місце» (пустое, необжитое, нечистое) (Онишук 1909: 45). Те же ассоциации обнаруживаются и в проклятиях, см. македонское: «Зова ти на огњишту никнула» [Чтоб у тебя в очаге бузина выросла; т.е. пусть у тебя опустеет дом и остынет очаг] (Тановић 1934: 36).

Подобно вербе, **бузина связывается с водой**, хотя эти верования, кажется, относятся только к южным славянам. Болгары, например, считали, что там, где растет бузина, можно рыть колодцы, так как вода недалеко (СБНУ 1890/3: 86). На Балканах, в Боснии и других регионах Южной Славии ветки бузины черной, бузины красной, а также бузину травянистую широко использовали в обрядах

вызывания дождя. Ими украшали с ног до головы додолу, пеперуду, куклу Германа; все участники обрядов держали в руках букетики бузины или были украшены ею. По окончании обряда (когда додолу или пеперуду обливали водой) всю зелень, в том числе бузину, сбрасывали в воду (Пирински край 1980: 452–453; Филиповић 1939: 407; Ангелова 1948: 225; Filipović 1969: 140). Македонцы Гевгелии делали из веток *зелена зова*, или *дивљи бозель* (красной бузины), плетенку, которую носила на себе додола (Тановић 1927: 434). Поминальную трапезу после символических похорон Германа готовила беременная женщина, одежда которой была украшена букетиком бузины (Капанци 1985: 239–241). Систематическое использование бузины в южнославянских обрядах вызывания дождя скорее всего объясняется ее связью с «нижним» миром, обращение к которому составляет мифологическую основу этих обрядов.

Связь бузины со смертью у славян выражена слабо, в отличие от немцев, где она считалась деревом смерти. Подобные верования отмечаются иногда лишь у лужичан, которые верили, что когда демон *bożagłos* («глас божий»), обычно сидевший на ветках растущей у дома бузины, переселялся с веток под куст, то это предвещало близкую смерть кого-то из домочадцев (Schulenburg 1882: 145). Бузина использовалась также в похоронном обряде. Например, веткой бузины измеряли гроб; погонщику, который вез гроб, ветка бузины служила хлыстом; ветками бузины покрывали тело покойника; перед гробом несли «длинный, как жизнь» крест из бузины, который затем втыкали в могилу: если на кресте появлялись листья, то верили, что душа умершего спасена (HDA 4, s.v. *Holunder*; Fischer 1921: 346–347). Из веток бузины в Польше делали погребальные венки (Sikora 1983: 37–38). Бузину также сажали на кладбищах.

Окружающий бузину ореол почитания, с одной стороны, и исходящая от нее же опасность — с другой, сформировали повсеместно распространенные **запреты**.

Основным был запрет выкапывать (выкорчевывать) бузину; иногда он распространялся только на корни бузины, в то время как рубить само дерево не возбранялось (Kolberg 31: 146, Коломыя, ныне Ивано-Франковская обл.). Говорили, что куст бузины нельзя корчевать в течение года, а можно только в Страстной четверг перед полуднем или до восхода солнца (Сілецький 2015: 141); рубить же бузину разрешалось лишь до обеда, а позже нельзя было даже

трогать (Gustawicz 1882: 290–291). На Тернопольщине ее позволялось срубить, но только для строительства заборов и в качестве топлива, в Люблинском крае — в лекарственных целях, а на Могилевщине — для украшения алтаря (Kolbuszowski 1895: 120; Lud 1896/2: 157; Morawski 1884: 13 и др.). В случае необходимости для выкорчевывания бузины, выросшей во дворе или у дома, нанимали людей заведомо ущербных — калек или душевнобольных, а также тех, кто родился в другом селе или в другом доме (Сілецький 2015: 141).

Если же человек хотел срубить или выкопать бузину, то должен был произнести специальное заклинание. У поляков в Жешовском крае надо было подойти к бузине, взяв в правую руку топор, и сказать: «Mój ty miły bzie, nie róbże mi źle! Nie robięś ojcu, matce — nie róbże i mnie!» [Ты моя милая бузина, не причиняй мне зла! Не делала ты отцу-матери, не делай и мне!] (Kotula 1974: 42). В Галиции, где верили, что срубивший бузину (*боз*) непременно умрет, рассказывали, что однажды местный священник поручил пономарю вырубить куст бузины, который рос в огороде. Тот рубил бузину и приговаривал: «Бзе! Не роби мені зле, як би піп не казав, я би тя не рубав» (Зубрицький 1895: 73). Последствиями нарушения запретов корчевать и рубить бузину были смерть, болезни, падеж скота, реже неурожай (считалось, например, что там, где был выкопан куст бузины, никогда ничего не вырастет)⁵.

Запрет выкапывать бузину чаще всего мотивировался тем, что таким образом человек навлекает на себя болезни, которые были спрятаны под ней. В восточной Галиции самим фактом того, что кто-то поблизости срубил или выкорчевал куст бузины, объясняли любые несчастья, которые случались вскоре после этого события, — падеж скотины, болезнь или смерть человека (Udziela 1934: 151; то же: Czernik 1984: 151–153). В польском и западноукраинском фольклоре известны многочисленные былички, описывавшие то, что происходило с человеком, который нарушил один из таких запретов; лейтмотивом этих быличек была «месть» бузины. Однажды некий Томек, который вместе с дедом пас скот, остался один и решил срезать молодой побег бузины; как только ветка упала

⁵ ZWAK 14: 131, пол.; Talko-Hryniewicz 1893: 403; Чубинский 1872/1/1: 77; Majewski 1900; Kolberg 34: 260; Kolberg 35: 235; Kolberg 17: 155; Kolberg 31: 146, 154; Kolberg 57: 1256; Biegeleisen 1929a: 458, 472; Петровић 1938: 135, и т.д.

на землю, его ногу стало крутить от боли, и мальчик остался хромым до конца жизни (Kotula 1974: 39, Жешовский кр.); ср. прикарпатский меморат: «Не можна рубати боз. В нас колись сусід вирубав боз, на межі. А моя мати спалила, то мати заслабла, ходили раду давати, а сусід так і помер. Боз, він шкідливий. На межі дерева не мож було рубати. Як рубати, треба свячене при собі мати — то не пошкодит» (МіФ 2008/1:120, Львовская обл.). Кашубы полагали, что бузину (*bes*) нельзя ломать, «bo tam seżi debil i mści še хоробами» [ибо там сидит дьявол и мстит болезнями] (ArchKEUW, № 7856).

Единственным спасением для пострадавших от бузины было возвращение срубленного, сломанного или выкорчеванного кустарника или его ветвей на прежнее место. Хозяин выкопал бузину на своем участке, и у него тут же отнялся язык и скрутило (*pokrećilo*) правую ногу; это продолжалось до тех пор, пока корни бузины не вернули на место (Fischer 1921: 346, ныне Ивано-Франковск). Некий Андрий, собираясь ставить забор, срубил бузину (*бзину*): «так зараз руки стали деревом, що ни міг нічо робити. Тай казаў зараз пліт роскидати, так тогди му зараз стало лекше» (Гнатюк 1912/2/1: 17, № 52, гуцулы).

На юге Славии аналогичные верования фиксируются, хотя и значительно реже. В основном они сконцентрированы в традиционных контактных зонах, прежде всего в Воеводине, см. рассказы о том, как выкорчевавший утром бузину человек к вечеру сошел с ума, как у женщины, помочившейся под бузиной, тотчас отнялись руки (Bandić 1980: 249, Бачка).

Иногда мотивацией запрета корчевать и рубить бузину становится угроза соприкосновения с демонами. Сербы в Воеводине описывали, как одна девушка срубила бузину, в которой прятались и спали вилы, и у нее рот покривился (Биље 2013: 143, сербы в Воеводине). Поляки Жешовского края рассказывали, что, когда кто-нибудь пытался срубить бузину или ветки с куста, бес, сидевший в нем, начинал пищать, и тогда услышавший этот писк спешно убежал с места преступления, опасаясь кары (Kotula 1974: 39).

Опасной близостью к нечистой силе объясняют не только запрет выкорчевывать бузину, но, пожалуй, даже чаще запрет строить что-нибудь на том месте, где росла бузина. Гуцулы рассказывали о человеке, поставившем хлев там, где прежде был куст бузины: «...поставив си господар stodолу, тей на самі середині на тоці був корч бзиновий; так уже якось припало. А вінь корч зрубав, як

стодолу ставив. Ну, нічого. Поставили, уже все готове — аж ту ему кілька ночий раз по раз приходит щось підь вікна, уже певне не що як “той”, бодай скамінїв; серед ночи приходит, теї каже: “Перекигни си стодолу, бо вмреш!” І зараз підь той чьис таки жінка му вмрла, і двоє дітїй — звичайне: то вже нечиста справа. Тогда вінь спросив си господарів, теї перікигнули стодолу, аж той тїк поминули — теї вже нічого му не робило» [...поставил хозяин сарай, а там в самой середине на току был куст бузиновый, так как-то получилось. А он куст срубил, когда сарай ставил. Ну, ничего. Поставили, уже все готово — а тут ему несколько ночей раз за разом приходит что-то под окна, уже наверняка не что иное, как «тот», а чтоб окаменел; посредине ночи приходит и говорит: «Передвинь сарай, иначе умрешь!» И сразу в это время у него умерла жена и двое детей, — конечно: это уже нечистое дело. Тогда он попросил хозяев, и они передвинули сарай, как только этот ток (минули), и ему уже ничего не делалось] (Колеса 1898: 89). Поляки, опасаясь мести злого духа, жившего в кусте бузины, при строительстве дома также предпочитали скорее передвинуть строение в сторону, чем срубить куст, который там рос (Wisła 1896/10/1: 136). Жители Далешево (ныне Ивано-Франковская обл.) верили, что, если кто-нибудь поставит дом там, где раньше росла бузина, «не може там сидіти, бо там гримає що в ночи»; чтобы избавиться от напасти, надо было освятить дом (Гнатюк 1912/2/1: 18, № 53). Те же причины объясняют и типовой запрет сажать бузину около дома, также известный в основном в Карпатах: «Бзину не можно рубати, яка ўона є, так и росте. И не можно садити є на подвір', кажут, чогось не добре» (КА, Крылос Ивано-Франковской обл.). В доме, построенном на том месте, откуда был выкорчеван куст бузины, будут, согласно поверьям, родиться калеки, не будет вестись скот и т.д. (Сілецький 2015: 143, Карпаты).

Запрет сжигать бузину встречается реже, а последствия его нарушения для человека несколько иные: тело покроется чирьями (Talko-Hrynciewicz 1893: 403, Ущицкий у.), заболят зубы (Filipović 1969: 109, с.-вост. Босния, повсеместно у зап. славян), в дом ударит молния (Vinšćak 2002: 123, в Хорватии). В ряде мест также запрещалось жечь бузину в печи. Лужичане рассказывали, что у одного дома росла прекрасная бузина, но хозяева сломали ее и сожгли в изразцовой печи. После этого по ночам в дом стал приходиться дух по имени *božatos*, *božagłos* и кричать: «Běda wam, běda wam!», и якобы с тех пор бузину в доме не жгут, хотя в хлебной печи это делать можно (Schulenburg 1882: 73, см. также: Černy 1898: 63). Жители

Мекленбурга (сев. Германия) также считали, что бузину можно сжигать в хлебной печи, но не в той, которой отапливали дом, иначе в него ударит молния (Bartsch 1880: 129).

Рассматривая мифологию и ритуальную практику, имеющую отношение к бузине, нельзя обойти вниманием еще две сферы магии, в которых не обошлось без участия бузины. Обе они стоят несколько особняком по отношению к основному корпусу связанных с бузиной верований и ритуалов.

Любовная магия. П. Сobotка заметил, что в славянском фольклоре бузина символизирует чувственность, и в доказательство этого привел фрагмент народной песни: «*Za našimi humny zelený bez: prídže ma navštíviť môj milý dnes*» [За нашими гумнами зеленая бузина: мой милый придет сегодня меня навестить] (Sobotka 1879: 192). Словаки использовали в любовной магии огонь из семи щепок бузины (Olejník 1966: 198). У чехов и словенцев девушки обращались к бузине во время гаданий о замужестве, для чего на святках они трясли бузину со словами: «*Třesu, třesu bez, ozvi se mi pes, kde můj milý jest*» [Трясу, трясу бузину, отзовись, пес, оттуда, где мой милый] (ČL 1891/1: 295); «*Pověz ty mně, bez, kde můj milej dnes*» [Скажи мне, бузина, где мой милый сегодня] (Adámek 1900: 117, Глинецко, вост. Чехия). У словенцев аналогичные гадания совершались и на святках, и в купальскую ночь: девушки трясли или били бузину, влезали на нее или обегали вокруг со словами: «*Bez bezá, daj možá, kar ená stará, kar ená mladá, koj ená srednjegá*» [Бузина, бузина, дай мужа, пусть старого, пусть молодого, хоть среднего]; верили, что в этот момент в кусте бузины можно увидеть суженого (Kuret 2: 125–126). Также обращают на себя внимание редкие ассоциации бузины с непристойным поведением. Чехи и словаки, например, называли потаскуху *panna z bezu* (Košťál 1909: 27); в детских дразнилках встречаются намеки на коитус на бузине: «*Bába leze do bezu, já tam za ní polezu, kudy bába, tudy já, budeme tam obádvá*» [Баба лезет на бузину, я полезу туда за ней, куда баба, туда и я, будем там вдвоем] (Erben 1984: 39), и т.д.

Неслучайно, что эти немногочисленные свидетельства, сосредоточенные на западе славянского мира (Чехия, Моравия, Словакия, Словения), находят широкие параллели в германской традиции. Согласно «Словарю немецких суеверий», в окна распутницам в Духов день втыкали ветки бузины. Бузина часто упоминалась

в немецких эротических песнях. Так же, как и славяне, немецкие девушки гадали: считалось, что если девушка в Фомин день потрясет куст бузины во время благовеста, то жених появится с той стороны, откуда залает собака. В XVI в. в процессе против ведьм в Госларе (Нижняя Саксония) фигурировало заклинание, обращенное к цветущей бузине, с помощью которого можно было завоевать любовь мужчины, и т.д. (HDA 4, s.v. *Holunder*).

Еще одна область, в которой проявляет себя бузина, — это социальная магия, **магия победы**, имеющая отношение к судебным тяжбам и иным общественным отношениям. Нам уже приходилось писать об украинских заговорах, в основе которых лежит отсылка к некоему давнему событию (часто преступлению), связанному с эпизодами библейской или культурной истории (с сюжетами об Эдипе, Иуде, Каине и Авеле, о появлении Евы из ребра Адама и т.п.) (см.: Агапкина 2010: 626–627). Смысл подобных заговоров состоял в том, чтобы провести аналогию между исключительными событиями прошлого, из которых некий человек вышел победителем, или преступлениями, за которые ему удалось не понести наказания, и текущими событиями, которые для того, кто читает этот заговор, также должны закончиться успехом и победой. Эти заговоры, персонаж которых преодолевал сложные и нестандартные ситуации, произносили с целью обезопасить себя и дом от воров, «чтобы суд не засудил», чтобы обрести силу и отвагу и т.д. Они были обращены к бузине (а сама бузина в них олицетворялась, ср. присваиваемые бузине имена собственные и другие приметы персонализации растения), и читали их, стоя непосредственно у дерева.

Приведем несколько примеров. Чтобы избавиться от воровства и другой беды, вечером, когда все спят, человек нагишом шел к бузине и говорил: «Добри-вічір тобі, бузинниці, доброчинниці! Шо Адаму і Еві було, як Адам Еву зрадив? Ни було нічого, і міні ніхай ни буди нічого хрещоному, пороженому». После этого надо было сорвать листочек бузины и отойти назад на три шага, повторив сказанное трижды (М.Б. 1867: 693, Подольская губ.), ср. заговор казаков из Майкопа, апеллирующий к сюжету о царе Эдипа: «Феодор Бузыно, что ты нарбил? Батька убил, мать задавив, калину сорвал, заварил и напился. Мерлись, мялись, от нашего двора минались; трутся, мнутя, от нашего двора минутя» (Харламов 1904: 14, от воров).

Для приобретения особой силы и отваги два человека у куста бузины разыгрывали следующий диалог: «Dobryj wieczir, buzynowuj Adame», — говорил один, в ответ на что «куст» спрашивал: «Daj Boże zdrowla Ewdotyj, a szczo ty robyw, jak ty z bratom sud maw?» — «A szczoż, pid boki wziawsia, na bakier szapku trymaw i nikoho sia ne bojaw» [Добрый вечер, бузиновый Адам! — Дай Бог здоровья, Евдотий, а что ты делал, когда с братом судился? — А что, руки в боки, шапку набекрень и никого не боялся] (Talko-Hryncewicz 1893: 403, Подольская губ.). Наконец, чтобы выиграть судебный процесс, человек с вечера отправлялся к кусту бузины, где один или с партнером разыгрывал аналогичный диалог, обращенный к теме убийства Авеля Каином: «Добридень тобі, бузино! Чи сколов брат брата? — Сколов. — Який суд судили? — Затрется, замнется, тай так минется» (Милорадович 1909: 236, Полтавская губ.).

В судебной магии встречаются единичные параллели к этим заговорам. Немецкие адвокаты, по сообщению А. Фишера, еще в XIV в. брали с собой в суд палочки из бузины — «ut vincant in causis» [для победы в делах] (Fischer 1921: 347). Жители Виленской губ. также полагали, что, идя в суд, надо взять с собой ветку бузины, хлеба и соли, и тогда дело будет выиграно (Szukiewicz 1903: 271).

Рассмотренные здесь заговоры связывают бузину с протособытиями (первое убийство, первый инцест и т.п.), а успех в их разрешении приобретает характер прецедента для всех последующих аналогичных ситуаций (преступлений и др.). Причастность бузины к протовременам находит примечательную параллель в одном польском заговоре, где бузину сравнивают с Адамом, а ее происхождение относят к началу мира и времени его творения, см. начало заговора: «Pomahaj Bóh boz! Szołowicze bożuj, światyj Jadame, od świta założanyj» [Помогай, Бог бузина! Человеке божий, святой Адаме, сотворенный от начала света]. Знахарка из Хелмского воев. прокомментировала эти слова таким образом, что бузина (*boz*) якобы существует с тех пор, когда Бог (*Bóh*) создал свет, а упоминание Адама в обращении к бузине она объяснила тем, что бузина (*boz*) — это и есть Адам, первый человек (Kolberg 34: 183), ср. выше обращение *buzynowuj Adame* в украинском заговоре.



Как мы уже говорили в начале главы, бузина как культурный символ и инструмент магии известна славянам далеко не везде.

Основная область распространения соответствующих верований и ритуалов — Западная Славия и примыкающая к ней Западная Украина (Карпаты, Покутье, Прикарпатье). Такая регионализация растительного символа в данном случае не мотивирована природными факторами (бузина растет повсеместно в зонах умеренного и субтропического климата, к которым относится большая часть территории расселения славян), что и заставляет искать для ее объяснения внешние причины. Поэтому мы готовы согласиться с мнением тех исследователей (Э. Маевский, К. Мошинский и др.), которые усматривали в славянских верованиях и ритуалах, связанных с бузиной, явное немецкое влияние (см. выше). И действительно: многие аспекты этого растительного символа как бы продолжают аналогичные традиции немецкой народной культуры: это и широкое применение бузины в целительских практиках, и обращенные к ней заговоры, и запреты, и любовная магия. При этом, однако, важнее другое: не совпадения единичных фактов, а общая конфигурация символа: присутствие под бузиной некоего духа или демона как причина почтительно-настороженного к ней отношения и соблюдаемых запретов; народно-медицинское применение бузины, явно превосходящее ее использование в апотропейческой магии, и т.д.

Вместе с тем нельзя не заметить и отличий, главное из которых состоит в том, что если в немецкой и отчасти западнославянской традиции под бузиной и в ней самой обитают духи плодородия и духи-покровители, то на юго-востоке Польши и в западноукраинской традиции — преимущественно черт. Такой сдвиг приводит к изменению общей оценки дерева, и бузина начинает восприниматься как источник опасности и заповедный объект, практическое использование которого крайне ограничено, а среди мотиваций запретов срубить и выкорчевывать бузину помимо болезни фигурирует также угроза смерти, падежа скота, рождения калек и т.п. В итоге с бузиной связываются драматические сюжеты Священной истории (прежде всего повешение Иуды), а у русинов она оказывается в ряду деревьев, которые отказались спрятать Богородицу с младенцем Христом во время бегства в Египет; бузина ассоциируется с запустением и в результате окончательно переходит в разряд проклятых деревьев. Видимо, именно это имел в виду К. Мошинский, когда сравнивал бузину с осиной, полагая, что их объединяет один и тот же тип верований (Moszyński 1967: 531).

В недавней статье Т. Дунин-Карвицка обратила внимание на то, что хотя поверья, связанные с бузиной, явно имеют немецкое происхождение, в Польше они локализованы не столько на западе, сколько на юге и юго-востоке, и предположила, что эти поверья могли попасть туда с территории Семиградья, куда, в свою очередь, были занесены немецкими колонистами. Что же касается изменения оценки этого символа с плюса на минус по мере движения на юго-восток, то исследовательница усмотрела в нем влияние духовенства, изживавшего и осуждавшего языческие верования (Dunin-Karwicka 2012: 100–101). На наш взгляд, оценочный сдвиг при переходе от западнославянской к карпатской традиции остается немотивирован и, по-видимому, может быть отнесен к действию имманентных факторов культурного развития.

И последнее. По ходу изложения мы не раз подчеркивали, что многие аспекты бузины как растительного символа опираются не только на культурно-мифологическую традицию, но также и на некоторые ее естественные, ботанические характеристики: это и ее широчайшее медицинское применение, и использование в быту, и некоторые касающиеся ее ограничения, связанные, видимо, с тем, что отдельные виды бузины и части растения умеренно ядовиты. Разумеется, сказанное относится к символике не только бузины, но и целого ряда других деревьев и кустарников, однако именно в данном случае мифология, кажется, поспевает за ботаникой или во всяком случае идет с ней рука об руку.

ОСИНА

Предварительные замечания. — Осина как апотропей в бытовых и обрядовых ситуациях. — Осина в народной демонологии. — Народная медицина и ветеринария. — Вредоносная и колдовская магия. — Магический инструментарий. — Запреты. — Мифопоэтический образ: символика и ассоциации. — Проклятия. — Осина на пространствах Славии. — Легенды об осине.

Предварительные замечания. Едва ли во всем славянском народном «дендрарии» найдется дерево, отношение к которому было бы столь же негативным, как к осине (ботанический вид *Populus tremula*). Мало примечательная даже внешне, с точки зрения утилитарной осина была практически бесполезна. Она не годилась ни на строительство (древесина осины считалась мягкой, слабой и легкой), ни даже на дрова, да и вела себя осина в лесу необычно: в самый тихий день листья на ней тряслись и трепетали. По-видимому, именно это природное свойство осины привлекло к себе внимание, дало повод для многочисленных легенд и народных рассказов, отразивших естественное стремление осмыслить всё непонятное и потому опасное.

Такая «популярность» осины (исключительно в восточнославянских и отчасти в польской народных традициях) объясняет многочисленные обращения к этому дереву в работах этнографов и фольклористов, в которых собран обширный материал, раскрывающий символику осины и ее ритуальное применение (см.: Sobotka 1879: 121–125; Беньковский 1898; Стоилов 1899; Ђорђевић 1900; Чажкановић 1985: 122; Дубровина 1991; Агапкина 1996; Komentarze 2002: 162–163; Marczevska 2002: 166–188; Бондарь 2005; Fischer 2016: 240–242, и мн. др.).

В славянских языках представлены две основные группы названий осины. Первую составляют преимущественно в.- и з.-слав. названия на ⁺*osin-/osik-*, см. рус. *осина*, укр. *осика*, *осичина*, *оса*, пол. *osika/osina*, чеш. *osika*, серб.-хорв. *јасика*, болг. *јасика* и др. Ко второй относятся фитонимы, соотносимые с латинским названием этого дерева

(*Populus tremula*, тополь дрожащий) и одновременно с его особенностью дрожать или трепетать в любую погоду. Эти названия встречаются в основном в южно- и западнославянских языках и диалектах, но при этом малоизвестны в восточнославянских (за исключением западноукраинских): серб. *трепетљика*, *трепетуша*, болг. *трепетлика*, словен. *trepetlika*, *migljáč* (от словен. глагола со значением 'мелькать, дрожать'), пол. *trzebiecina*, *tręsica*, *trepata*, кашуб. *tręsk*, в.- и н.-луж. *libota* (от глаголов со значением 'трясти, дрожать'), укр.-карпат. *тrepета*, рус. *трясучка*, *шептун-дерево*, *дрожница* и др. (об этих дендронимах см., в частности: Јануšková 2003: 90–91). Известны и другие названия, в частности родовые типа серб.-хорв. *топола*.

Переходя к исследованию того, как осина функционирует в разных сферах традиционной культуры и в фольклоре, что именно она символизирует, какие функции выполняет, с чем ассоциируется и в какие контексты входит, сразу заметим, что этот круг довольно специфичен. Первое и главное — апотропеическая функция осины (не столько растущего дерева, сколько его частей и предметов, из нее сделанных), которая проявляет себя в самых разных обрядах, ритуализованной повседневности и хозяйственной деятельности, хотя и не во всех. Второе — применение осины в магических практиках по распознаванию демонов и их нейтрализации. Третье — использование осины в народной медицине и ветеринарии, где осина также реализует свой апотропеический и обережный потенциал. Четвертое — применение во вредоносной и колдовской магии. Пятое — относящиеся к осине запреты и рекомендации, ограничивающие ее бытовое, хозяйственное и ритуальное применение. И шестое — это фольклорный образ осины, ее символика и мифопоэтические ассоциации, с нею связанные.

Такой состав функций, сюжетов и контекстов, в который у восточных славян оказалась вовлечена осина, — а именно обереги, запреты, вредоносная магия и ореол неблагоприятного, опасного и проклятого дерева, — активно поддерживается «легендарным» образом этого дерева, а в какой-то мере, видимо, и провоцируется им. Поэтому отдельный раздел этой главы, вынесенный в Приложение к ней, мы посвятили изучению легенд об осине — крайне многочисленных и довольно разнообразных в сюжетном отношении.

Традиционная культура восточных славян, в большей степени, и западных, в гораздо меньшей, предоставляет огромное количество

примеров **апотропеического применения осины в бытовых и обрядовых ситуациях**, которые относятся к ритуализованной повседневности, хозяйственной деятельности, семейным и календарным обрядам и сопряжены с ущербом и угрозой благополучию человека и его окружения. В этих ситуациях осину широко и разнообразно использовали для предотвращения и нейтрализации вредоносной магии и опасности вообще. Объяснение апотропеических свойств осины принято усматривать в том, что, обращая проклятую Богом осину против любого вредоносного вмешательства, человек тем самым как бы переносил на него силу Божьего проклятия.

Рождение, крещение, первый год жизни ребенка; свадьба. Осину крайне редко можно встретить в цикле семейных обрядов, и, что важнее, известны прямые запреты на ее использование в отношении роженицы и новорожденного. В Заонежье, когда после родов топили баню для роженицы, то осиновые дрова не брали, т.к. «осина всю нечисть притягивает» (Логинов 1993а: 52). В отваре листьев осины не купали детей, чтобы у них не тряслись головы, как у осины (Fischer 1937: 74), не делали из ее древесины детские игрушки или колыбель (Marczewska 2002: 182), не брали осину на дрова, иначе у детей, живущих в этом доме, будет короста или они начнут заикаться (Dragičević 1907: 320, сербы в Боснии), и т.д.

Свидетельства того, что осина применялась в качестве оберега в отношении детей, единичны. Хотя колыбель из осины не делали, украинцы Молдовы втыкали в колыбель несколько осиновых колышков или же делали колыбель не с железными гвоздями, а с осиновыми, а сразу после рождения на шею ребенка привязывали ладанку и крестик из осины (Гвоздевич 2010: 620). С помощью осины избавлялись от «крикливиц» (детского ночного крика и демонических существ, его вызывающих), для чего клали в колыбель под подушку щепки осинового дерева (ПА, Хоромск Брестской обл.), а также делали купель для больного ребенка из девяти осиновых колышков (Wisła 1900/14: 460, Украина, Звягельский у.).

В свадебном обряде осину также применяли крайне редко.

Похороны. При похоронах самоубийц, людей, умерших насильственной смертью, а также колдунов и ведьм осину использовали максимально широко, причем она «сопровождала» такого покойника практически на всех этапах — от агонии до поминальных ритуалов. Мотивируя использование осины в этих обрядах, иногда ссылаются на легенды о том, что на осине повесился Иуда или черт,

потому дерево проклято, и, помещая осину на могилу или в гроб, люди тем самым проклинают умершего («нечистого» или «ходячего» покойника, колдуна и др.), препятствуя его выходу из могилы (Колчин 1899: 42, Тульская губ.). В Карпатах и Южной Славии в подобных ситуациях применялись колючие деревья и кустарники (см. с. 288–291).

Агония. В случае тяжелой агонии колдуна, ведьмы и грешника осиновый кол вбивали в потолок или крышу их дома, чтобы ускорить агонию и позволить душе покинуть тело (Харьковский сб. 1894/8: 290). На Дону об этом рассказывали так: «Адна такая калдунья памирала, долга муцилась, фсё адияла парвала... эта патаму, шта анна дефкам тела рвала <аборты делала>. Пака асину не забили у матку <матицу>, у паталок, тада только и памирла» (Власкина 2011: 135; см. также: Корепова и др. 2007, № 1127, Нижегородская обл.). При кончине колдуна нечистая сила, владевшая его душой, выходила из его тела в виде черного животного — собаки, кошки или поросенка, которое полагалось убить, проткнув осиновым колом, иначе заключенные в нем черти вошли бы в другого человека (Никифоровский 1897: 284, Витебская губ.).

Сжигание колдунов и ведьм на осиновом огне. Согласно преданиям и сказкам, на огне из осиновых дров сжигали колдунов (Афанасьев 3: 63, № 354); таким же образом белорусы поступали с самоубийцами (в частности, утопленниками), надеясь тем самым предотвратить засуху (Pietkiewicz 1931: 47).

Осина как материал для гроба. Для «обычных» покойников гроб из осины не делали, в частности, чтобы он «не сжег» умершего (РДС 1995: 536); другое объяснение этого запрета усматривали в проклятии осины — считалось, что она будет мешать покойнику обрести покой и он станет являться живым (Добровольская, Кулешов 2003: 6). Однако для самоубийцы гроб иногда полностью или частично делали из осины; на Волыни, а также в юго-восточной Польше, например, из осины изготавливали крышку гроба, если в нем хоронили упыря (Українці 1991: 409; Marczevska 2002: 184).

Кол и крест из осины. В профилактических целях при похоронах самоубийц и других «нечистых» покойников в могилу втыкали осиновый кол, говоря, например, что забивают его «черту в горло» (Черепанова 1996: 27). В Ярославской губ. самоубийц и утопленников иногда хоронили прямо в лесу, втыкая в их могилы осиновый кол, чтобы покойник не вставал и не пугал живых (РКЖБН 2006/2/2:

310). В ногах ставили осиновый кол на могиле висельников на Кубани (Бондарь 2005: 83). В других случаях осиновый кол втыкали в тело умершего, как бы пригвождая его к земле (РКЖБН 2008/5/4: 154). В Симбирской губ., чтобы умерший несправедливой смертью не «ходил», осиновый кол вбивали между ног в землю или даже в задний проход умершего (Сивопляс 2008: 277). Смягченной формой было положение на грудь умершему или под подбородок осиновых крестиков или щепок (Suchta 3: 331, кашубы). В Карпатах в гроб босорки-двоедушницы клали кусочек осины (*трепеты*), чтобы та не «ходила» после смерти (Усачева 2008: 174). Осиновый колышек могли забивать и в могилу обычного покойника, рядом с могильным крестом (ПА, Замошье Гомельской обл.).

Креста на могилах «нечистых» покойников обычно не ставили, но воткнутый в могилу осиновый кол явно соотносили по смыслу с крестом. На Житомирщине, например, говорили, что в могилу «заложного» покойника надо «осового колка заткнуць; йому не полагаєца хреста делать, бо чорт душу взяв» (ЕВ 1927/3: 90). В Пермском крае осиновый кол вместо креста вбивали в могилу колдуна: «Вот у нас на кладбище три или четыре кола вместо крестов стоят» (Черных 2004: 71). В единичных случаях функции кола и креста объединялись. В Житомирском у., чтобы успокоить упыря, на его могиле ставили осиновый крест (Погребальные обряды 1860: 148, № 30). На Витебщине, чтобы предотвратить бурю, обычно поднимавшуюся при погребении чародея, в его могилу сначала клали осиновый крест, а уже на него ставили гроб (Никифоровский 1897: 285).

Нейтрализация и обезвреживание «ходячего» покойника. Осину использовали в том случае, когда покойник беспокоил живых, пытался позвать их за собой, «ходил» и мерещился домашним после смерти. Предпринимаемые действия совершались как в отношении могилы (в нее вколачивали кол из осины, не раскапывая могилы) (Вятский фольклор 1996: 64; Коропова и др. 2007, № 777), так и в отношении гроба и даже тела умершего. В Грязовецком у. Вологодской губ. рассказывали о сыне колдуна, который, вырубив осиновый кол, избил им своего «ходячего» отца-покойника и прогнал его до самой могилы, которую закрестил осиновым же крестом (РКЖБН 2007/5/2: 31). В Гомельском у., чтобы спастись от «ходячего» покойника, надо было в лунную ночь на могиле прибить к земле осиновым колом тень своей левой ноги или откопать покойника и воткнуть в него осиновый кол (Pietkiewicz 1938: 183). На юго-востоке

Польши могилу разрывали, голову покойника отрубали и клали ему между ног, а также пробивали сердце покойника осиновым колом, а иногда пробивали ему также и горло, чтобы душа его не блуждала по свету и не беспокоила живых (Fischer 1937: 73). На Карпатах упырям осиновыми колышками пробивали глаза (Демян 1927: 170)¹.

Упоминания о подобных ритуалах проникли в эпический и магический фольклор. В печорской былине «Данило Борисович» Данилко, трижды воскресавший, пугавший и преследовавший своих товарищей, был остановлен осиновым колом, который воткнули ему в сердце: «Да не дёржит меня да мать сыра земля, / Тольки дёржит меня да нонь осинов кол!..» / Подъезжали-то робята, добры молодцы, / Положили-то Данилку внич на землю всё, / Находили-то они тогда осинов кол, / Как колотят-то они да проти серьча тут / — Да осталса тут Данилко сын Денисьевич» (Свод рус. фольклора 2, № 266). В Симбирской губ., перезахоронив утопленника за пределами кладбища (чтобы остановить засуху) и воткнув в могилу осиновый кол, над нею читали соответствующий заговор: «Беру я, раб Божий, от дупла осинова ветвь сучнистую... воткну еретику в чрево поганое, в его сердце окаянное» (Майков 1992, № 360).

Профилактические и апотропеические ритуалы над телом и могилой «ходячего» покойника сочетались с освящением могилы и потому совершались иногда либо самим священником, либо под его руководством: «В нас кажутъ, шо як вин чорта знае и як вин писля смэрти ходыть в дом, то йому пип идэ, якось высвячуе и забывае восового килка, шоб вин нэ вставав» (ПА, Забужье Волынской обл.). По свидетельству из Тульской губ., раскопав могилу покойницы, беспокоившей живых, и обнаружив ее лежавшей лицом вниз, местный священник велел забить ей в спину осиновый кол (Колчин 1899: 42).

Определенные меры предпринимались и для защиты дома, в котором жила семья «ходячего» покойника, — по его наружным или внутренним углам в землю втыкали осиновые колья: «А сам Иуда повесиўся на осине, вон осина тресеца. Осину, знаете, хорошо, ек покойник, мрэць, ходит, лекае, хорошо кругом хаты поўбивать колки» (ПА, Заболотье Брестской обл.); «Было так, напрыклад. Ёмер дідо чи баба: — Йой, я не можу спати, фурт [постоянно] ми стоит в двери. А тота: — Йди, урубай сім пруюў осиковых, постав у хыжу,

¹ Полесские материалы, касающиеся осинового кола в могиле «ходячего» покойника, см.: Народная демонология Полесья 2012/2: 385.

в кутки и ништо до тебе не прийде» (КА, Грушево Закарпатской обл.); подпирали осиною дверь: «Осину клали, коли умре. У двери клали, шоб не йшла ся нечиста сила» (КА, там же); делали кресты из осиновых стволов и втыкали их по периметру дома (Корепова и др. 2007, № 814, Нижегородская обл.) и т.д.

В календарных, хозяйственных и окказиональных обрядах осина также использовалась почти исключительно как оберег — в основном от ведьм и колдунов, в том числе в периоды «активизации» их деятельности: в летний Иванов день, Юрьев день, другие праздники. Объектами обережных ритуалов были скотина, домашняя птица, пасека и пчелы, поля и зерновые культуры, огород и мн. др.

Скотина. В Тверском крае в Петров день осиновым колом подпирали дверь хлева, чтобы колдун не проник внутрь (Традиционные обряды 1985: 75); когда вывозили навоз в поле, корову запирали в хлеву и тоже подпирали дверь осиновым колом, чтобы вместе с навозом из дома не ушло молоко (Лебедева 1997: 47, Новгородская губ.). Корове к хвосту привязывали кусочек осинового дерева, чтобы «босоркани» не могли подступиться к ней (Федорків 1929: 117, Карпаты). При покупке новой коровы или лошади их переводили через положенное в воротах осиновое полено, чтобы животное не тосковало по старому хозяину (Завойко 1914: 123, Владимирская губ.). При первом выгоне скота вбивали в землю во дворе и на перекрестках осиновые колья, чтобы коровы держались дома и не отбивались от стада (Вятский фольклор 1995, № 77), а также клали осину на пороге хлева, чтобы корова перешагивала через нее и «шоб до её нич'о нэ прыставало» (ПА, Онисковичи Брестской обл.). Стремясь предотвратить падеж скота, в то место, где хоронили павшую скотину, втыкали осиновый кол (ПА, Стодоличы Гомельской обл.), а чтобы обезопасить от падежа домашнюю птицу, околешую курицу вешали на осину вблизи курятника (Бондаренко 1890: 115, Тамбовская губ.). Чтобы домовая «конив не гоныв», в Харьковской губ. на Троицу перед конюшней втыкали стволы осинки (Харьковской сб. 1894/8: 114).

Пчелы. При нападении чужих пчел на ульи пасечник выстреливал три осиновых кола и, перекрестившись, втыкал их в землю посреди пасеки, а потом, положив на них сверху веник, говорил: «Садитесь, чужие пчелы, на осиновые колы и на веник и отсюда не отходите» (Некрылова 1991: 161). На Витебщине, чтобы чужие пчелы не нападали на улей и не отнимали мед, ловили чужую пчелу и клали ее под осиновый кол (Никифоровский 1897: 204).

Поле и урожай. Массовым магическим ритуалом с использованием осины было уничтожение завитки или залама². Завитку нельзя было трогать руками, поэтому от нее избавлялись иначе: колдун или знахарь вырывал завитку из земли с помощью осиновых палок, пробивал ее осиновым колом, огораживал его осиновыми веточками и наконец сжигал на осиновом огне: «...дед пойшов ў лес и зломав осику и позатыкав уныз вершками ўкруг заломки и запалыв» (ПА, Боровое Ровенской обл.). Часто знахарь вырывал скрученные колосья из земли расщепом осиновой палки (Federowski 1897/1, № 1344, Гродненская губ.; РКЖБН 2006/3: 263, Калужская губ.). На Украине, взяв осиновый кол и сухую бересту, колдун сжигал завитку и говорил: «Не я тебе палю, а осыковий кій (в) пустої ямы берест палыть... Як на осыці Юда вішався, так сей відьмач або відьма щоб вішалысь без перестані» (Чубинский 1872/1/1: 85)³. На Смоленщине, желая избавиться от залама во ржи, хозяин ломал верхушку осины и должен был этим суком разворошить залом в поле, произнеся при этом заговор-проклятие: «...Как на восине лисьцьзя вянуць, так пусь у злодзея руки, ноги отсохнуць; как на восине птицам гнезд не виць, так злодзею ў дому не жиць; и как тый восине на корню не устояць, так злодзею со посьцели не ўстаць». После этого осиновый сук надо было бросить на землю и растоптать его ногами, после чего злодей непременно умер бы (Шейн 1893/2: 530–531). В этом свидетельстве осина предстает как бы в двух ипостасях: с одной стороны, как типичный оберег, с помощью которого ликвидируется залом, а с другой — как воплощение зла и злодея, которых тем самым уничтожают.

Огород. От кротов, разрывающих землю на огороде, а также от порчи и всякого сглаза по углам огорода втыкали осиновые ветки (ПА, Сварынь, Олтуш Брестской обл.; Vukoukal 1901: 134, Чехия). В рукописных источниках сообщается о практике зачерчивать огород острием осинового ствола: «Коли червь в огороде капусту бьет, и ты возми соли в плат на руку, а в другую руку возми древце осинное, кое остро концем, и тем концем на землю и об(в)оди трою

² *Залом, завитка* — названия вида сельскохозяйственной порчи, когда часть растущих колосьев колдун или ведьма скручивали или завязывали узлом, тем самым причиняя урон посевам и будущему урожаю, а также хозяину поля и его семье (см.: Славянские древности 1999/2: 262–263).

³ Подборку разнообразных способов избавления от залама с помощью инструментов из осины см.: Народная демонология Полесья 2010/1: 381–409.

круг огорода, и черти тем древцем вострым концем, чтоб черта знать была, что путь, и так в третье: на то место прийдеш, с коего пойдеш, и ты с того места немного повыведи путь, да и утни то древо в землю гаразно, чтоб стояло» (Топорков 2010: 484, № 3, XVIII в.).

Село, двор, дом. При начале эпидемии холеры в белорусском Полесье и в Польше по четырем углам деревни, а также на полях устанавливали небольшие осиновые кресты (Kolberg 52: 438; Fischer 1937: 74). При строительстве и на новоселье в основание фундамента по углам дома втыкали четыре осиновых колышка (ПА, Чудель Ровенской обл.). Если при строительстве дома из какой-нибудь балки или доски выпадал сучок, образовавшееся отверстие забивали осиновым колышком (Siatkowski 1885: 41, Пиньчув, Келецкое воев.). В ночь на Ивана осину ставили у дверей дома или подпирали их осиновым колом (НТКПО 2002/2: 185, Псковская обл.). Найдя во дворе подброшенное недругом яйцо, его поднимали с помощью осиновых палок и сжигали за пределами двора на осиновом огне (ПА, Олтуш Брестской обл.).

Разное (любовная и охотничья магия, наказание вора, уничтожение змей). Чтобы «отворожить сердце», т.е. избавить девушку от сильного чувства, следовало положить ей в карман глиняное кольцо и ударить ее осиновым прутом по плечу (БВКЗ 1993: 136, Владимирская губ.). Напротив, чтобы разжечь сердце парня, девушки в окр. Кельц во время осенних посиделок обвязывали паклей осиновые прутики и ставили их у устья печи: верили, что та девушка, чья палочка загорится первой, завоюет сердце понравившегося ей парня (ZWAK 1878/2: 224).

В Орловской губ. в оставленный вором след втыкали осиновый кол и караулили его у следа: считалось, что если в течение 12 ночей вор не придет вытащить кол, то умрет (Тенишев 1907: 156, Орловская губ.).

Разнообразными были приемы охотничьей магии. Если ружье переставало стрелять или бить в цель, то его мыли в отваре коры молодой осины (Pietkiewicz 1938: 224, Гомельский у.). Другой способ заключался в том, чтобы впустить живого ужа в дуло ружья, а потом с расстояния в 33 шага выстрелить из него в осину (Federowski 1897/1, № 1940, Гродненская губ.).

Осина применялась в магии уничтожения змей, живучесть которых заставляла прибегать к столь эксцентрическим способам. Известна практика и соотносящийся с ней фольклорный мотив

вешать на осину убитую змею, чтобы она не ожила и не укусила человека (Даль 1984/2: 346, 353). Белорусы Гродненщины, убив ужа, зацепляли его в осиновое поленце с той же целью (Federowski 1897/1, № 1321)⁴.

Мотивы, отвечающие этим представлениям, встречаем в эпическом фольклоре. В былине «Добрыня и Змей Горыныч» Добрыня, победив Змея, «повесил на осину на кляпную <наклонившуюся, кривую>: сушися ты, змей Горынчишша, на той-та на осине на кляп-ля» (Сборник Кирши Данилова 1977: 184). Ср. те же действия в отношении других хтонических персонажей: в русской богатырской сказке богатыри засовывают под вывороченную осину Бабу-Ягу (Соколовы 1915: 143); в русской легенде «Солдат и Смерть» солдат прячет Смерть в сумку, которую вешает на осину, после чего люди перестают умирать (Афанасьев 1990: 108).

Осина в народной демонологии. В сюжетах мифологической прозы осина развивает свой апотропеический потенциал и выступает в функции инструмента распознавания и разоблачения демонов. Чтобы вернуть подмененного ребенка или раскрыть его демоническую природу, надо было положить его на осиновые ветки или под осиновое корыто и сильно побить, после чего демоны заберут своего и вернут матери ее ребенка. В русских быличках в этом сюжете чаще всего речь идет об осиновом корыте. Женщина, родив ребенка и отправившись в баню, ненадолго оставила его без присмотра; когда она вернулась, обнаружила, что он стал совсем другим; чтобы вернуть свое дитя, «они осиновое корыто сделали, сверху им ребенка накрыли и рубили до трех раз. Через день помер. Стало быть, ребенок подмененный был. А раз подмененный, то не жилец...» (Черных 2004: 44, Пермский кр.; см. также: Власова 2015: 547, № 6, Нерчинский окр.). В другой быличке говорится о том, что, ударив по корыту, под которое положили «подменыша», родители обнаружили, что под ним ничего не было, и стало ясно, что ребенок был ненастоящим (Новгородские былины 1978: 240; быличка, записанная в Пермской обл.). То же следует и из костромских быличек, согласно которым разрубание

⁴ См. также использование осины (в том числе ее сока) в качестве лекарства от змеиных укусов и чтение заговоров от укуса над осиновой корой (Майков 1992, № 184, 185).

корыта или полена над ребенком приводит к исчезновению «подменыша» (Денисова 1995: 40). В ритуалах распознавания используется и осиновый клинышек, которым раскалывают фальшивого ребенка, после чего обнаруживается, что он на самом деле просто деревяшка (Корепова и др. 2007, № 863, Нижегородская обл.). Согласно редким польским поверьям, «подменыша» следовало пороть небольшими осиновыми палками (Marczewska 2002: 184), хотя чаще в этой функции в польской мифологии выступает бузина (о сюжетах подмены ребенка поленом см. с. 443).

Осина, точнее сделанные из нее предметы, использовалась в ритуалах распознавания ведьмы⁵. Наиболее популярны были следующие практики.

— Высматривание ведьмы сквозь отверстие в ритуальном предмете. Чаще всего из осиновых веток сплетали «борону» или огромную корзину, причем за один день; ночью, усевшись под ней в хлеву или другом месте, «караулили» ведьму, и, когда она появлялась, распознавали ее сквозь осиновые прутья, но сами при этом оставались неуязвимыми (Романов 1912/8: 208). К бороне могла добавляться осиновая труба: «Каб убачыць ведзьму, трэба зрабіць наступнае: цягам ночы на пярэдадні купальнага Івана трэба зрабіць з асіны барану, а таксама асінавую трубу. Раніцай, калі выганяюць скаціну ў поле, вынесці барану і паставіць у канцы сяла насупраць статка, які ідзе на пашу. Затым неабходна знайсці старую шапку, прарваць на ёй верх, надзець на трубу, а апошнюю ўставіць у вочка бараны [в отверстие в бороне] і навесці на статак [скотину]. Тады можна пабачыць, як ведзьма едзе вярхом на карове і трымаецца зубамі за рогі» (Беларускі фальклор 2014/1: 297, Гомельская обл., зап. 1930-х гг.). На Тернопольщине в канун Юрьева дня делали из осины «лесенки» и прятались за ними в хлеву, карауля через просветы между «ступеньками» ведьму, чтобы отогнать ее от скотины (Gustawicz 1882: 281, Гусятин)⁶.

⁵ Об этих ритуалах, которые призваны обнаружить ведьму среди местных женщин и тем самым обезопасить себя от ее посягательств, см.: Толстая 1998.

⁶ Подобные магические процедуры, во время которых человек должен был смотреть на некий объект через отверстие, широко известны у славян и практиковались среди прочего в ритуалах распознавания

— Разведение огня из осиновых веток: из осиновых веток, дров, колышков из чужого забора разводили огонь, кипятили на этом огне тряпочку, через которую обычно процеживали молоко после дойки («цедилку»); когда вода закипала, ведьма или колдун, отбиравшие молоко у чужих коров, начинали испытывать боли в животе и прибегали в дом, прося не жечь их огнем и обещая никогда впредь не вредить хозяевам (Federowski 1897/1: 266, Гродненская губ.; Никифоровский 1897: 261, Витебская губ.; Романов 1912/8: 292, Могилевская губ.). Поляки Ропчицкого пов. (Подкарпатское воев.) со дня св. Люции до Сочельника бросали осиновые щепки на крышу дома, а в Сочельник сжигали их, предварительно повесив в печной трубе тряпочку (цедилку?) с воткнутыми в нее иголками; считалось, что женщина, первой после этого пришедшая в дом, и есть ведьма (Gustawicz 1882: 282). Эта практика находит соответствие в следующем запрете: когда в дом приходит ведьма, нельзя топить печь осиновыми дровами, чтобы ее не рассердить (Малинка 1902: 243, Черниговская губ.).

— Использование осинового кола. Витебская быличка рассказывает о том, как знахарка, которую позвали в хлев, чтобы вылечить испорченную корову, увидела там большую жабу и велела воткнуть в нее осиновый кол, после чего из этого кола потекло молоко. «А бабе той <ведьме, превратившейся в жабу. — Т.А.> плоха стала — павісла на плату, стагнала — гэтак ёй было плоха. Тады яна стала крычаць: “Ішчыце дзе кол асінавы загнаны”. Каб той кол выдралі» (Проза Падзвіння 2011, № 805). В Житомирском у., если у коровы пропадало молоко, рекомендовали вытесывать на пороге осиновые колышки до тех пор, пока навредившая корове ведьма не прибежит и не попросит этого не делать, т.к. будет испытывать сильные боли (Погребальные обряды 1860: 148, № 30).

В контексте сказанного кажется уместным обратить внимание на то, что осина не только разоблачает подмену и позволяет

ведьмы. Заключение объекта в символический круг призвано изолировать его от всего случайного и тем самым выявить его истинную сущность, т.е. в данном случае распознать демона (см.: Славянские древности 2012/5, s.v. *Смотреть*).

увидеть истинный облик людей и предметов, но также способствует обнаружению и возвращению пропавших. По свидетельству из Костромской обл., когда человек или скотина терялись, надо было на первую попавшуюся осину намотать ниток и сказать: «Осина, осина, открой всю Россию; жива, так найдись, мертва — покажись» (Денисова 1995: 36). В Заонежье говорили, что заклятого человека (попавшего во власть нечистой силы или проклятого родственниками), унесенного далеко от жилья, отделял от дома осиновый лист, и потому вернуть такого человека можно было посредством чар над осиновым листом (Рыбников 1864/3: 8). Сербь на Млаве верили, что с помощью неких действий, произведенных над осиной, женщина может за одну ночь вернуть в дом мужа или любовника, находящегося далеко от дома (Јуришић 1936: 90).

Дерево (его части) как оберег от демона. Апотропеическую силу осины направляли также против ведьм, колдунов, мары/зморы, русалки, босорки и других демонов. Одни действия апотропеического характера адресовались непосредственно демонам и колдунам:

— били тень ведьмы или колдуна наотмашь осиновым колом или осиновой веткой, полагая, что так их можно убить (Харьковский сб. 1894/8: 290; Романов 1912/8: 292);

— заталкивали колдуна в расщеп осины: колдун, рассердившись на одного крестьянина, сделал его жену распутницей; за это крестьянин поймал колдуна и завел его в лес, где расщепил толстую осину и задавил в ней колдуна (РКЖБН 2008/6: 283, Вологодская губ.);

— заставляли чертей считать осиновые листья: русские старообрядцы Литвы полагали это самым страшным наказанием для чертей, поскольку листья колышутся и сосчитать их невозможно (Фольклор старообрядцев Литвы 2009/2: 294, № 524), и т.д.;

тогда как другие — защищали культурное пространство и человека от нечистой силы:

— с помощью осинового кола или палки очерчивали круг, в котором спасались от лешего и других «нечистиков» (Завойко 1914: 100, Владимирская губ.; РКЖБН 2006/3: 501, Калужская губ.);

— при строительстве хлева использовали хотя бы одно осинное бревно: «казали, як ў хлеви есць осовое дэрэво, то тые ведьмарки, шчо молоко одбираюць, не вельми прыстануць до худобе» (ПА, Хоромск Брестской обл.);

— носили с собой осину: в украинских Карпатах «дерево осика треба с собов носити, тогды бусуркуны не будут напада-ти» (КА, Новоселица Закарпатской обл.), и т.д.

В народной медицине на осину могла быть перенесена любая болезнь. Это отличало осину как от плодовых деревьев (которых по возможности оберегали от любого неблагоприятного воздействия), так и от дикорастущих, но не «отягощенных» таким, как осина, количеством негативных ассоциаций. Кроме собственно «передачи», в народной медицине нашли применение и такие магические приемы, как «забывание» или «запирание» болезни осинным колышком (соединяемое с «передачей»), а также некоторые другие. В практике заговаривания известно чтение магических текстов над осинной или ее частями (см.: Майков 1992, № 81). В народной медицине, в отличие от большинства других обрядов и сфер магии, использовались не только части дерева или предметы, из него изготовленные, но и само растущее дерево.

«Перенос» болезни на осину и «запирание» ее там осуществлялись самыми разными способами: в отверстие в стволе осины помещали пук волос и ногтей больного, его «мерку» (нить, с помощью которой измерили его рост и размах рук), дули туда и заколачивали отверстие осиновым колом; заставляли пораженных параличом людей упираться босыми ногами в осинное полено; садились на свежесрубленный пень; касались кусочком осины больного места; согнув дерево, пролезали через образовавшееся отверстие; вешали одежду больного на осину (вост.-слав., пол., словац.). В восточнославянских заговорах болезни также отсылали на осину: «Падвею, ідзі ты ў чыстае поле. Там стаіць асінка. Асінкаю трасі... да ад (імя) адчпіся» (Замовы 1992, № 1004, Гомельская обл.); «Ты, грызь, иди в чистое поле, там стоит осина. Ты эту осину соси и грызи!» (Разумовская 1993: 268, Новгородская обл.).

«Перенос» болезни на дерево практиковался, в частности, при лечении от зубной боли. В Подольской губ., поковыряв зуб сосновой палочкой, прокручивали отверстие в осине и втыкали в него эту палочку (Talko-Hryniewicz 1893: 356). На Вологодчине

железным гвоздем обводили вокруг больного зуба, а потом вколачивали гвоздь в осину (Вологодский сб. 1885/2: 22).

Осиновым колом «забивали» одежду больного. Мерку больного (нитку) закапывали в могилу вместе с его рубашкой, воткнув в это место осиновый кол (Магницкий 1883: 112, Вятская губ.). В тяжелых случаях больного купали в реке, а затем его белье забивали в подпол в землю осиновым колом (Олонецкие губ. вед., 1885, № 75: 667, Петрозаводский у.). В первый раз увидев припадок эпилепсии, советовали с помощью осинового кола отнести рубашку больного на перекресток и там тем же колом вогнуть ее в землю (Проза Падзвіння 2011, № 1054, Витебская обл.), а чаще — просто вложить срезанные во время приступа волосы больного в отверстие, проделанное на высоте роста ребенка в дверной раме, и забить его осиновым колышком (Никифоровский 1897: 42). Чтобы избавить ребенка от «варагов» — болезненного воспаления яичек, его сажали у порога на землю, вбивали осиновый колышек между ножками и трижды обливали водой (Federowski 1897/1, № 2459, Гродненская губ.).

Из других способов лечения с применением осины отметим обычай купать ребенка в отваре молодых побегов осины — при испуге (ПА, Грабово Волынской обл.) или в воде, куда были положены тридевять осиновых колышков — при грыже (Бондарь 2005: 82, Кубань); обмазывать и обмывать человека отваром из девяти верхушек осины, чтобы вывести колтун (Morawski 1884: 24, Краковское воев.), и т.д.

С помощью осины лечили целый спектр болезней (эпилепсию, грыжу, зубную боль, детскую бессонницу и др.). В этом ряду особо выделяется лихорадка, поскольку дрожь, мучающая человека во время болезни, напоминала трепетание осины⁷. Методы лечения от лихорадки с применением осины были самыми разными. Срезанные за ушами и под мышкой волосы, а также ногти с рук и ног больного закладывали в отверстие в осине, после чего дули в него и забивали отверстие осиновым колышком, чтобы лихорадка не вернулась (Gustawicz 1882: 282, окр. Катовице, юж. Польша). У восточных славян одним из самых распространенных приемов

⁷ С апеллятивом *осина* связано белорусское название лихорадки *асинавая*; различные ассоциации осины со свойством трястись, дрожать отразились в названиях лихорадки: *дрожуха*, *трясуха*, *трясавица* и под. Лихорадку также называли *горькуша* (от традиционного эпитета осины *горькая*).

было пролезание больного (или протаскивание его самого или его одежды) через расщепленный ствол молодого деревца, реже — сажание больного на свежеспиленный пень (Народная медицина 2007, № 808 и далее). Мораване лечились от лихорадки водкой, в которую добавляли порошок из девяти высушенных листьев, сорванных с девяти осин (Sobotka 1879: 125). Сербы при лихорадке купали больного в отваре листьев осины (Чайкановић 1985: 122).

При детских болезнях, которые также активно лечили с помощью осины, актуализировалось сходство ребенка с деревом (ребенок растет и дерево растет). На Черниговщине при детском испуге нитяную мерку, снятую с ребенка, наматывали на кончик осинового колышка и вкладывали его в отверстие в осине на высоте роста ребенка; «як дитина підросте хоч на макове зерно вище тієї міри, то уже буде одужувати [пересилит болезнь]» (Побут 1929/4–5: 10).

Аналогичным было использование осины в народной ветеринарии. При кровавом поносе у коров или если в молоке или моче коровы обнаруживали кровь, в то место, куда помочилась кровью корова, забивали осиновый кол (ПА, Чудель Ровенской обл.; Fischer 1937: 74). В этом же случае на Кубани молоко процеживали через так называемое осиновое ситечко — отверстие, образовавшееся в ветке осины, когда из нее выпал сучок (Бондарь 2005: 82). На огне из осины готовили особые отвары, которыми лечили овец и свиней (Никифоровский 1897: 182; Fischer 1937: 74; Marczevska 2002: 186). В севернорусском заговоре упоминается обвязывание больной ноги коня осиновой ветвью: «Стану по-утру... возьму я осинову вичку... Из-под левой ноги, из-под правого копыта обложу и обвяжу — кругом обнесу, чтобы был по-старому по-прежнему чище и лучше, чтобы более не чула <так!>, куда бы ни поехали» (Ефименко 1878: 177, Архангельская губ.).

Известны многочисленные **вредоносные и колдовские практики**, в которых применялась осина.

Большая их часть может быть сведена к трем основным. Первая — это кувыркание через осину с целью изменения облика. В Белоруссии, чтобы превратиться в волка, колдун, найдя в лесу осиновый пень, который при срубании забыли осенить крестом, цеплялся зубами за край пня и перекувыркивался через голову (Довнар-Запольский 1909: 287) или кувыркалился через три, пять или семь осиновых колышков, вбитых в землю острием вверх (Никифоровский 1897: 264).

Вторая процедура — забивание осиновым колом. Колдун вбивал осиновый кол в подызбицу дома или под строящийся дом, наводя порчу на домочадцев (Логинов 1993: 81). Чехи и мораване, чтобы лишить охотника удачи, брали три волоска с убитого им зверя, клали в отверстие в осине и забивали осиновым колышком; после этого охотник уже не сможет никого убить, так как руки у него будут трястись, как осина (Košťál 1902: 297).

И, наконец, третья практика — заламывание осины. В белорусском Полесье существовал обычай заламывать ветку осины с целью символического преграждения пути себе или другим. Человек, крупно поссорившийся с соседом, или работник, стремящийся расстаться с хозяином, — все они заламывали вблизи дороги ветку осины (Pietkiewicz 1938: 48–49), произнося, например, такие слова: «Уцяжку дый асинкаю заламлю дарогу», означавшие, что человек никогда не вернется в эти места (Moszyński 1929: 163). Юноша, задумавший навсегда покинуть родные места, заламывал осину и говорил: «Я сюды не вернуса. Я луччэ осиною заломлю гэтыя Стодоличы», — и раз так ўо заломиць [жест]» (ПА, Стодоличы Гомельской обл.). К заламыванию осины прибегали также и в апотропеических целях. В белорусско-полесском обряде «проводов русалки» в конце троицкой недели девушки пели: «Правяду русалку, правяду, да й асинкаю заламлю, каб тая русалка не хадзіла, майго жыццейка не ламіла» (Веснавыя песні 1989, № 284), тем самым выпроваживая русалок и закрывая им возможность возвращения до следующей Троицы.

Кроме того, осина довольно часто упоминается в магических текстах, направленных на то, чтобы навредить человеку и его делу, нарушить душевный покой и наслать негативные эмоции, см. в заговоре на разлучение влюбленных: «У озера распроклятое дерево осина. На этом дереве сидит черт с чертовкой, бьются, дерутся, чарапаются в кровь... Так имяреки бились бы, дрались бы да чарапались бы в кровь» (Дмитриева 1993: 58, Архангельская обл.) и в присушке, где молодец, стоя у осины, призывает ветры отнести тоску в сердце девушки: «На той крутой горе стоит проклятое дерево — горькая осина. Пойду я к проклятому дереву — к горькой осине... крикну по-богатырски: все 12 ветров... внесите эту тоску... в рабу божию и.р. ...» (Гладких 1915: 114, Пермская губ.).

Как уже было замечено, в обрядах и магии традиционно используется не столько растущее дерево осина, сколько ее части, а также

специально сделанные из осины ритуальные предметы и произведенные с ее помощью субстанции (огонь, разведенный из осиновых веток, отвар из веток осины). Функции этих предметов и субстанций в разных обрядах и сферах магии, а главное — совершаемые с их помощью действия практически идентичны, что, как нам кажется, позволяет говорить о них как об универсальном **магическом инструментарии**. Подводя итог рассмотрению функций осины в ритуалах и магии, суммируем эти наблюдения.

Осиновый кол как останавливающий инструмент выполнял такие функции, как нейтрализация порчи, предотвращение выхода «нечистого» покойника из могилы, прерывание болезни и ряд др. Во Владимирский губ. при первом выгоне скота хозяин забивал в землю осиновый кол около ворот или посередине двора — возможно, имея в виду сохранение скотины в том виде, в каком он выпускал ее в поле (Зеленин 1991: 89). Осиновый кол помогал остановить последствия действий незадачливых «колдунов»: брестская быличка рассказывает о человеке, который подсмотрел, как ведьма доит чужое молоко с вожжей, и подслушал, что она при этом говорит, а затем изменил формулу заклятия на «а всё мне», принес вожжи домой и в итоге не смог остановить поток молока, льющийся из того места, куда он повесил вожжи; старики посоветовали ему: «Осоваго клиночка забий у то месце, не будэ текчы» (ПА, Оброво Брестской обл.).

Осиновый кол использовался также как основной элемент традиционного пугала, с помощью которого хозяева обозначали границы «своего», культурного, пространства, стремясь тем самым сохранить status quo и как бы застолбить благополучие, состояние дел на текущий момент. На Гомельщине, оберегая корову от порчи и несчастий, втыкали во дворе вверх корнями молодую однолетнюю осинку, а сверху на нее надевали лапоть (ПА, Тонеж.).

Останавливающее значение имели и некоторые лечебные процедуры, смысл которых заключался в том, чтобы прервать болезнь, заключив ее в некое отверстие, закрытое осиновым кольшком. При недержании мочи у ребенка его заставляли помочиться в ямку на перекрестке, которую затыкали осиновым кольшком (Бондарь 2005: 82, Кубань).

Как мы показали выше, втыкание осинового кола в могилу или в тело покойника также имело останавливающее значение и призвано было помешать ему «выходить» из могилы и причинять вред живым, о чем иногда прямо говорится в комментариях

к этой магической практике: «Кто ў ночи ходиць, як умрэ, то и забиваюць осиновым колком ў гроб, шоб не ўлазил з того свиету» (ПА, Замощье Гомельской обл.).

Сам же по себе осиновый кол ассоциировался в фольклорных и магических контекстах со значением «острый / калечить». Например, в гуцульских заговорах, направленных на охрану скотины, присутствует образ непроходимой преграды, частью которой являются осиновые кольца: «Коло нашого двора камньина гора, осиковий кіл, огньина вода, шо лихьи иде, на гору сі ўбе, на кіл сі пробе, ў ріці згорит» (Онищук 1909: 79); «...Michajła... Archajła... wse dobro do nas prupuskaje, a złe wse stynaje, na wohn'inu riku k'yduje. Na wohn'inij ric'i wse puste zgoriło, osowe ki'li sercem sy zbyło, nas ny dostupyo» [Михаил Архангел все хорошее к нам пропускает, а зло все ссекает/срубает, в огненную реку кидает. На огненной реке все пустое сгорело, осиновыми кольями сердце пробилось, к нам не подступило] (Lud 1937/35(15): 146). Ср. обычай помещать над воротами хлева и двора осиновую рогатку («вилку») (Пухова 2009, № 189, Воронежская обл.).

В магии, как мы видели, широко использовали предметы с отверстиями, образованными с помощью осины или в ней самой (доска с выпавшим сучком, осиновая трубка и т.д.). Укажем также на осиновую «борону», под которой караулили ведьм (см. выше). На Украине с ее помощью «выводили» особого щенка-ярчука, который был неуязвим для ведьмы и потому служил защитником от нее. Для этого мартовского щенка сажали в уличный погреб, а в дверях погреба ставили осиновую борону с семью или девятью зубьями, к которой должна была прийти ведьма: она будет считать зубья всю ночь, каждый раз доходя только до четного числа и начиная опять с начала (Ястребов 1894: 9; Погребальные обряды 1860: 148, № 30, Житомирский у.).

Обращает на себя внимание и такой специфический магический «инструмент», как расщеп осины, в котором, как правило, кого-то или что-то оставляли. Помещение в расщепленный ствол и ветку осины колдуна, змеи, завитки и т.д. было специфической формой наказания-казни виновного: колдун погибнет или потеряет силу, змея не сможет ожить, завитка будет уничтожена и т.д.⁸ Одновременно

⁸ Образ осины как инструмента наказания встречается в шуточных песнях: «Матушка осина по бокам тещу возила. Теща от зятя едва вырвалась...» (Соболевский 7: 198, Пермская губ., хороводная).

подобный расщеп использовался и в целях восстановления утраченного благополучия, поэтому через это отверстие продевали часть украденной вещи (надеясь, что вор вернет украденное); на Русском Севере, если у коровы пропадало молоко, ее доили через расщепленный ствол молодой осинки (Мазалова 1995: 81), и т.д.

Использовались в магии также изготавливаемые из осины ритуальные предметы, которые могли иметь вполне прикладное значение. К ним относятся, в частности, барабанки (деревянные доски, к которым привязывали веревку и надевали на шею; по доске били специальными палочками, подавая сигналы скотине); на Русском Севере пастухи изготавливали барабанки в том числе из осины. Для этого выбирали осину, выросшую в густых зарослях на болоте; делали эти барабанки ночью, при свете костра, сложенного из осиновых дров. Считалось, что использование проклятого дерева скрепит договор пастуха с лешим (Финченко 1992: 88). О «бороне», сплетенной из осиновых ветвей, см. выше.

Отметим также огонь из осиновых дров или веток, функционирующий и как колдовское, и как апотропеическое средство. Ведьма собирала росу на чужом поле, кипятила ее на осиновом огне и полученной мазью покрывала свое тело, благодаря чему обрела способность летать на шабаш на Лысую гору (Federowski 1897/1, № 252, Гродненская губ.). С другой же стороны, как мы показали, огонь из осиновых веток был основным способом уничтожения завитки. К магическому инструментарию можно отнести и «живой» огонь, который болгары получали путем трения друг о друга веточек осины и липы (Странджа 1996: 235), а поляки — из осины и сосны или двух кусков осины (Marczewska 2002: 186).

Помимо специальных предметов, сделанных из осины, в обрядах и магии широко используют части осины — пни, ветки, палки, кору, ее сок и т.д. В быличке из Харьковской губ. упоминается о том, что для того, чтобы попасть на шабаш, нужно было намазаться осиновой корою под мышками, перекувырнуться через натянутые веревки и, превратившись в сороку, полететь на шабаш (Иванов 1991: 445).

В этой связи особое внимание хотелось бы обратить на троицкую зелень. Дело в том, что, в отличие от большей части восточнославянской традиции, на Украине, в некоторых южнорусских регионах и на Кубани осиновые ветви и даже стволы молодых деревьев входили в состав троицкой зелени, которой украшали дома и хозяйственные постройки, хранили в течение года

и впоследствии применяли в различных магических ритуалах. Саратовские украинцы рассказывали, что Иуда повесился на осине, поэтому она якобы обладает способностью отгонять нечистую силу; в связи с этим осину старались сажать у дома, ибо «она всех чертей прогоняет», а в качестве троицкой зелени ее помещали на печную трубу, чтобы она закрывала вход в дом (Антонов 2013: 50). По наблюдениям М. Максимовича, *кличанье* из осины на Украине ставили на воротах и углах скотного двора, чтобы эта зелень оберегала коров и телят от ведьмы (Максимович 1877: 211). Троицкие осинки сохраняли свое значение в течение года, как и другая обрядовая зелень. Донские казаки из них впоследствии делали колышек, который забивали в рог коровы-первотелки в качестве оберега (Власкина 2011: 382; то же у украинцев Воронежской губ., Дикарев 1905: 184). Верили, что от ведьмы можно отбиться палкой, сделанной из *кличальной осыки* (Харьковский сб. 1894/8: 290). На Кубани осиновые ветви на Троицу в дом не вносили, но обязательно вешали на воротах двора и на калитку, полагая, что осина «имеет большую силу против колдунов», а впоследствии втыкали их в крышу для защиты от грозы (Бондарь 2005: 80–81). Там же кусочки троицкой осины замазывали в угол дома при его строительстве, чтобы предотвратить сырость; иногда для этого использовали свежие ветки, которые приносили в строящийся дом со словами: «осина, высуши мне хату» (Там же: 81).

Запреты. Регламентирование бытового и ритуального применения, актуальное для культурного функционирования любого дерева или кустарника, в случае осины приобретает особое значение в силу глубокой мотивированности запретов, которые апеллируют к авторитетным легендарным сюжетам (см. ниже). Суммируем основные запреты.

Запреты, ограничивающие нахождение осины вблизи дома и человека. Осину не сажали у дома, т.к. посадивший ее сам на ней и повесится (ПА, Радчицк Брестской обл.) или посадившего и домочадцев будет трясти лихорадка (ПА, Нобель Ровенской обл.); не использовали при строительстве, старались не вносить в дом, не жгли в очаге (Вукмановић 2001: 170, сербы в Косово). См. свидетельства о подобных запретах, ограничивающих контакты с осиной в быту и мотивированных либо повешением на ней Иуды, либо использованием осины в крестных муках Христа:

— «Осыну нэ садять коло хаты, оса полизла на гнуты <под ногти> Исусови и Бог ее проклял» (ПА, Радеж Брестской обл.); «Каюць, як Суса Христа распинали, то ёму колючки робили з того осового дерева. Его не садяць, колись и на дрова не брали. И як хату робяць, то же не беруць» (ПА, Боровое Ровенской обл.); «Осику не мож держати коло хаты, бо жыды тым били Христа» (КА, Пилипец Закарпатской обл.); «Тильки нэ украшалы осыной [дома на Троицу], бо жыд на йий повисыўся, тому вона дрожыць» (ПА, Онисковичи Брестской обл.); «З осины нельзя хату робить, а хто ж ее возле дома сажае...» (ПА, Махновичи Гомельской обл.); «Распроклятая осина. Осину — дерево считают плохое. Никогда не подходи к осине — оно от Господа далеко» (ПА, Тихманьга Архангельской обл.).

Запреты, касающиеся «участия» осины в бытовой практике и ритуалах, связанных с детьми, см. выше, с. 230.

Запреты использовать осину в хозяйстве, чтобы не навредить скотине. «А сам Иуда повесийся на осине, вон осина тресеца. Старики не давалы вырезывати такую палку гнать скотину — осовую» (ПА, Заболотье Брестской обл.). На осине повесился Иуда, который Христа предал, и говорят, что, если из осины что-нибудь построить в хозяйстве, скотина вестись не будет (Проза Падзвіння 2011, № 60).

Запрет находиться под осиной в грозу, получивший традиционное объяснение: под осиной пребывают нечистые духи, которых преследует Бог (об этом запрете см.: Siarkowski 1883: 118, Польша; Белова, Кабакова 2014: 405, Архангельская обл.; подробнее см. в главе «Дерево и народная демонология»). В Полесье верили, что «Бог не любить осины, бо он <Иуда> вешался на осине. Под осиной не можно <прятаться в грозу>, Бог бье осину — нечистую силу выгнать» (ПА, Махновичи Гомельской обл.); «Моя мама казала, шо не моно осину садиць коло хаты, бо як летом бывает гром, то вин ее ишче» (ПА, Боровое Ровенской обл.). Витебская быличка рассказывает: однажды люди положили осиновые ветки под стог (чтобы предохранить сено от влаги), и, когда складывали сено, стог сожгла молния: «Асіну ня можна класці — спаліць пярун стог» (Проза Падзвіння 2011, № 1311).

Наиболее выразительными являются не конкретные запреты, а скорее общее настороженное отношение к этому дереву, явное нежелание иметь с ним дело, за исключением случаев крайней

необходимости, а также полное выведение осины за рамки сакральной сферы. Показательно, что осина, кажется, никогда не фигурирует в качестве культового дерева, вокруг которого совершаются какие-нибудь сакральные обряды, не говоря уже о более частных случаях, таких, например, как запрет делать из древесины осины рамы и киоты для икон (Магницкий 1883: 47, Вятская губ.).

Мифопоэтический образ: символика и ассоциации. В разных сферах обрядности и магии, в мифологических верованиях и фольклоре осина последовательно связывается с комплексом отрицательных значений. Спектр этих значений — касающихся мест, где растет осина, качеств и свойств предметов, сделанных из осины, а также душевных состояний и событий, относящихся к человеку, с которыми осина ассоциируется и соплагается в одном контексте, — очень широк.

Место и время. В верованиях и мифологических рассказах сама осина и место, где она растет, — *нехорошее*. По ярославскому верованию, возле осины живет дьявол, который искушает человека повеситься на ней подобно Иуде: «...потому как это дерево Бог назначил для удавления Иуды, и потому оно проклято самим Богом; со времени удавления Иуды враг рода человеческого постоянно живет около осины и искушает грешника повеситься именно на ней, оттого удавленники все больше и вешаются на осине, под осиной в лесу всего больше и разные преступления совершаются» (РКЖБН 2006/2: 301, Ярославская губ.; ср.: РКЖБН 2006/3: 251, Калужская губ.). Донская быличка рассказывает, как молодая женщина, насильно выданная замуж за нелюбимого, встречает своего прежнего возлюбленного и решает уйти с ним от мужа. Они сговариваются встретиться в лесу, но он немного опаздывает, и женщина, подозревая его в обмане, в отчаянии вешается на растущей там осине, после чего это место становится нечистым: «...факт тот, что соседи, кто ль бо там не ходил — и коло осины той, все говорили, привиждаецца. То пляшуть, то плачуть, то песни поють! От она долго стояла, она нядавню уничтожилась. В общем, яё свярнуло ветром, она старая стала. Ветром свярнуло, и от яё таперь уже и сучков нет! А то все говорили, что там что-то чудилось» (Власова 2001: 137).

Как и другие деревья и кустарники, осина считается местом пребывания чертей и других демонов, которые, собственно, и раскачивают ее. Верили, что там, где в изобилии растет осина, «вьются» или «гуляют» черти (ПА, Рясно Житомирской обл.), см.

белорусские выражения типа *осына чорта носыла* (ПА, Онисковичи Брестской обл.); *осыну чорт колышыть* (ПА, Одрижин Брестской обл.), *чэрци на ёй колышуцца* (ПА, Гортоль Брестской обл.). Сидящая на осиновом пне женщина оказывается лешачихой, которая указывает хозяйке, где ее заблудившиеся коровы (Криничная 2011, № 49, Вологодская обл.); русалки появляются на троицкой неделе, в том числе в таких местах, где растет много осин (Зеленин 1995: 168, Харьковская губ.); дорога, по которой леший заманивает к себе путников, устлана стволами осины (Криничная 2011: 7, Рус. Север). Чтобы вызвать лешего или черта, пастух садится в лесу на осиновый пенёк (Перетц 1894: 7) или отрубает от осины три чурки, аукая при этом лешего (РДС 1995: 318, Новгородская губ.).

В мифологических рассказах осина — также и место, где часто пугает и мерещится. В быличках популярен сюжет о музыканте, который поздно вечером отправился в соседнее село играть на свадьбе, а в итоге оказался сидящим на осине или под ней. Мельник-колдун, пожелавший отомстить мальчику за безобидную шалость, забросил его на осину; мальчику мерещилось, что он ел пряники и конфеты, а на деле он всего лишь перебирал руками осиновые листья (ПА, Замошье Гомельской обл.).

Локус вокруг осины ассоциируется со смертью и бесплодием. В вятской подблюдной песне смерть — это старуха, сидящая под осиной: «Сидит старушка под осиной, она грозит хворостиной» (Вятский фольклор 1995: 51), см. в хороводной песне: «Што под горькой под осиной, там травушка не растет, / Травушка не растет, цветики завяли» (Киреевский 1929/2/2, № 2218, Орловская губ.). Пространство, в котором растут осины, характеризуется низким человеческим потенциалом. В польской песне соседское село за лесом, где растут одни осины, критикуют за то, что там нет достойных девушек: «Z tamtaj strony lasa same osiczynu: / nie ma w całym siole poczciwej dziewczyny» [С той стороны леса одни осины: нет в целом селе ни одной честной/хорошей дивчины] (Grajnert 1863/8, № 221).

Осина, хотя и редко, соотносится с «плохим» временем: белорусы-полешуки считали, что из осины нельзя ничего делать, кроме особых биров (деревянных календарей), на которых зарубками обозначались самые несчастливые и лихие дни года; делать же такие бирки из другого дерева было грешно (Pietkiewicz 1938: 41).

Материальный мир и его элементы, изготовленные из осины или с ее участием, получают негативную оценку по причине их низкого

качества. Осину, например, не использовали в качестве дров и не брали даже на растопку: «Осина — не горит без керосина» (Запорожец 2003: 39, Оренбургская обл.), см. украинскую поговорку «Козячий кожух, осикові дрова — готова біда» (Номис 1993, № 8110). В русских свадебных причитаниях осиновая утварь предназначалась сватам: «Уж как этиим злодиям-сватам большим... / Им бы ложки положить да всё ольховый, / И столько чашенька им класть да ведь осинова, / Им бы хлеба положить столько сухова, / И квасишку подливать им бы пряснова...» (Барсов 2: 284). В былине «Дюк Степанович» главного героя Киев поражает своей бедностью и убожеством: «Я слышал от родителя от батюшки, / Что Киев-град очень красив, добр есть, / Ажно в Киеве да не по-нашему, / Церкви-ты у вас все деревянные, / У вас маковки на церквях всё осиновые» (цит. по: Пропп 1958: 486).

Корреляты и «партнеры». Осина связана с хтоническими персонажами, и прежде всего со змеями, а также с разного рода демонами. Существует поверье о том, что, если на осине повесить мертвую змею, она оживет и ужалит своего убийцу (Даль 1957: 930; Olejnik 1966: 204). В Витебской губ. верили, что убитая змея оживает от капли осинового сока, влитого ей в рот (Никифоровский 1897: 200), ср. то же об отношении осины с демонами: в Польше рассказывали, что осиновый сок сосут зморы (Marczewska 2002: 176).

Иногда осина становилась объектом инкарнации демона, см. севернорусское поверье о том, что «икота» переходит в осину, когда состарится (Никитина 1993: 15). С этим поверьем можно сопоставить сюжет о превращении демона в осину или ее части, характерный для русских быличек (которые получили распространение на северо-востоке Европейской России и в Сибири). Былички рассказывают о колдунах, ведьмах и «подменьшах», которые находят себе временное пристанище в виде осинового полена и чурбака. Вятская быличка повествует об умершем колдуне, который вышел из могилы и преследовал (в том числе пытался съесть) односельчан, а при угрозе быть пойманным превратился в осиновое полено; после был распознан односельчанами и в виде полена брошен священником в могилу, где превратился обратно в колдуна (РКЖБН 2004/1: 139).

В гаданиях, сновидениях и других прогностических ритуалах, как и фольклоре вообще, осина ассоциировалась с целым рядом негативных событий, состояний и эмоций, имеющих отношение к человеку. Так, на Украине, где, как мы уже упоминали, на Троицу дома украшали в том числе и осиновыми ветками, по этим

троицким осинкам примечали: если зелень осины высохла и почернела за три праздничных дня, то в семье в текущем году будет покойник (Харьковский сб. 1894/8: 114); ср. полесский обычай при болезни ребенка сажать около дома осинку-однолетку: если она погибала, верили, что ребенок выживет, и наоборот (ПА, Дубровка Гомельской обл.).

Та же символика осины как предвестницы несчастья вычитывается из народной лирики: «А как мне-то, добру молодцу, нынче не спалося, / Ныне-то мне, доброму молодцу, много грезилось... / Что крутой берег, братцы-товарищи, будто обвалился, / Уж и я-то ли, добрый молодец, будто бы скатился, / Что за горькую, за несчастную осину схватился» (Соболевский 6, № 204, б/м); «Вы пойдемте, братовья, во зеленый сад гулять; / Уж мы срубим, братовья, все по разным жеребьям! / Уж как первый брат срубил себе калиновый; / Как второй-ет брат срубил себе малиновый; / Как Иванушка срубил горько-осиновый. / Мы пойдемте, братовья, на Дунай реку гулять; / Уж мы бросим, братовья, свои разны жеребья! / Как большой-ет брат бросил, — он ко бережку приплыл; / Как второй-ет брат бросил, — на ту сторону поплыл; / Как Иванушка бросил, — посередь моря поплыл. / Видно, Иванова беда, и записали в некрута» (Соболевский 6, № 84, Вологодская губ.).

С вечно трепещущей и не знающей покоя осиной в фольклоре символически сопоставляются такие сильные эмоции, как страх: «А как приходят силы врагии, так вы трясетесь, как листы на осине», — говорил богатырям Илья Муромец (Илья Муромец 1958: 327); злость: «Ой осико, осичино, не шуми на мене, / Ти, мій милий, чорнобривий, не свари на мене» (Чубинский 1874/5: 529) и нек. др.

В восточнославянском фольклоре осина наделяется постоянным эпитетом «горькая», причем вне зависимости от жанра или контекста, ср., например, причитание: «Зарастуць нашы пуці-дарожанькі частым ельнічкам, густым бярэзнічкам, а і горкім асінушкам» (ППГ: 265), лирическую песню: «Заросла моя полосонька / Чистым ельничком-березничком, / Молодым горьким осинничком!» (Соболевский 5, № 763) и заговор: «Кол(ь) горка осиновая стрела, тол(ь) бы горко было сему человеку была всякая болезнь» (Топорков 2010: 95, № 7, заговор на порчу; Олонецкая губ., XVII в.).

Формально эпитет «горькая» обязан своим появлением горькому вкусу сока и древесины осины (о легендах, рассказывающих о «происхождении» этого свойства у осины, см. ниже). Однако вероятнее, что «горькая» — это эпитет символический, который

устанавливает связь между «горький» и «горе»: фольклорная традиция активно использует эту ассоциацию, умножая эмоциональный потенциал эпитета: «Во том во садочке стоят три дерева: / Первое деревцо — яблонь садовая, / Другое деревцо — груша зеленая, / А третье деревцо — *горькая осина*. / На той на осине кокушка кокует, / Кокушка кокует, *милой мой горюет*. / С которой целовался, тое он лишался, / с которой обнимался, с тою он расстался...» (Соболевский 5, № 472); «На белой березе соловейко свищет, / На сухой крушине кукушка кукует, / *На горькой осине горюшко горюет*» (Соболевский 5, № 544, Самарская губ.).

Связка «горький — горе» формирует в русском фольклоре широкое поле поэтических контекстов, в которых осина ассоциируется с несчастьем, бесправием, бедой, одиночеством, проклятием и метафорически сопоставляется с человеком страдающим.

— В рекрутских причитаниях рекрут сравнивается с «шатучей» осиною: «...не шатучая осина расшумелась — / Добрый молодец кручиной убивается!» (Барсов 2: 48), а жена рекрута — с «горькой» осиною: «И приминяюсь я, победная горюшица, / И я ко этой ко шатучей деревиночке, / И как ко этой ко горькой я осиночке» (Там же: 133).

— В свадебных причитаниях осина символизирует одиночество невесты на свадьбе: «Тут стоит да горька осинушка, она с лесом да не сравнялась, листьем с листьями не свивалась, тут сидит же одна девица, она кручинная да и печальная, ее головушка да не учесана, трубчатая коса да не уплетена» (Подюков и др. 2004: 265, Пермский кр.). Основным же образом, буквально пронизывающим свадебную лирику, становится «горькая осина», на которую садится девичья «красота»: «Улетела моя волюшка, / Что-ль за синее, за морюшко, / А садилась моя волюшка, / На суху, горьку осинушку, / На прокляту деревинушку» (Певин 1894: 8), предвещаая невесте несчастливое замужество: «Погляжу я, красна девица, / Погляжу на свою красоту, / Вкруг чего она обвилася: / Вкруг осинушки ли горькия... / Если ты обвилась, красота, / Вкруг осинушки ли горькия, / Мне житье-то будет горькое, / мне замужье, красной девице, / Нехорошее, печальное...» (Причитания 1960: 368). Кроме того, в свадебных причитаниях осина символизирует чужой мир жениха и его семьи: «В этом горьком осинничку / Стоит маленька избушечка, /

Небольшая фатерушечка...» (Никитина, Кукушкина 2000: 57); чуждые и неведомые православному человеку порядки: «И на стены у их иконы не случаются! / И на болото-то они да ходя, моются, / И на покутье на лопату Богу молятся, / И ко осиновым пеням да прилагаются!» (Барсов 2: 287).

— В необрядовой лирике «горькая осина» ассоциируется с разлукой влюбленных: «Мы свыкались с тобой под белой березой, / Расставались с тобой под горькой осиной» (Киреевский 1917/2/1, № 1571), а также с неравным браком: «Уж я старого в уста целовала, — / Будто горькой осины испивала» (Соболевский 2, № 384, Пермская губ.).

Проклятия. Помимо лирических жанров, образ осины широко используется в проклятиях. Обусловлено это, очевидно, представлением об осине как о проклятом дереве. Эти короткие тексты используют разные мотивы и аспекты ее образа, отсылающие к особенностям осины, ее оценке, обрядовому применению и т.д.

— Общая соотнесенность осины с комплексом отрицательных значений, когда осина символизирует насылаемое на человека зло: укр. *Нехай йому осина!* (Номис 1993, № 5122), *Осина би му* (Хобзей и др. 2013: 443), *Хай тебе осина буде в очы* (ПА, Щедрогор Волынской обл.; в адрес ведьмы).

— Дрожание осины: рус. *Чтоб ей век как осине трястись, да деток своих не выдывать* — так говорили родители о дочери, вышедшей замуж без их благословения (Православие и русская культура 1993/2: 97, Пензенская губ.), словац. *Aby sa naveky triasol ako osika* [Чтобы всю жизнь тряся, как осина] (Olejník 1966: 204); см. аналогично во фразеологии и паремиях: рус. *трясетя как осиновый лист*, пол. *trzęsie się jak osina, chwiać się jak osika, drży jak liść osiczyny* (Nowakowska 2005: 206–207); чеш. *chvěl se jako osika* (Košťál 1902: 296); рус. *Никто не пугает, а вся дрожит* (загадка об осине).

— Повешение на осине: укр. *Щоб ти на осині повісивсь!* (Дикарев 1903: 23); бел. *Штоб ты навесиўся на асині* (Pietkiewicz 1938: 49).

— Забывание осинового кола, понимаемое как пожелание смерти, в том числе «плохой»: полес. *Кол табе асинывый на том свете, не прими табя земля* (ПА, Картушино Брянской обл.), а также тяжелой жизни: «Асина — горькая дерева, кол асиनावый

табе в спину — самая плашейшая и гарчейшая жызнь» (Там же). Мотивы подобных проклятий включались в состав заговорных формул: «...кто на меня, раба Божия имрека, зло подумает, *осиновой кол в спину*, нож в сердце по всякой день, и по всякой час, и по всякое время во веки веков» (Топорков 2010: 512, рукописный заговор). Во Владимирской губ. колядники, пришедшие поздравить хозяев с Рождеством и не получившие хорошего вознаграждения, проклинали их такой колядкой: «*На Новый год — осиновый гроб, кол и могилу, ободрану кобылу*», что означало пожелание недоброй («не своей») смерти хозяину или кому-либо из членов его семьи (Завойко 1914: 145).

— Сжигание ведьм и колдунов на огне из осины: укр. *Шоб ты згорел на осовом дереве* (ПА, Боровое Ровенской обл.).

Проклятия, в которых упоминалась осина, функционировали в разных бытовых и обрядовых контекстах. В Вологодской обл. рассказывали: хозяйка сгоряча прокляла корову — *в осиновую тебя вилу* (расщеп, развилку), *бессчастливая*, после того как сама по ошибке выпустила ее пастись в крапиву; корова потерялась, а когда ее наконец нашли, уже мертвой, обнаружилось, что «у ей нога-то-таки осиновой вилкой», т.е. искорежена до того, что стала похожа на расщеп осины (Рейли 2004: 402–403).



Осина на пространствах Славии. Природные свойства осины (прежде всего трепетание ветвей и листьев), ее практическая непригодность, а также тяготеющий над ней ореол проклятия, который скорее всего обязан своим происхождением апокрифическим и легендарным рассказам об участии осины в трагических событиях христианской истории (см. ниже в Приложении к этой главе), — всё это, взятое в целом, сформировало в традиционной культуре своеобразное изгойничество осины.

Такое «поражение в правах» выразилось прежде всего в комплексе запретов: осину, считавшуюся опасной для человека, предпочитали удерживать за пределами культурного пространства. Что касается ритуалов и магии, то здесь осина нашла самое широкое применение в качестве универсального магического инструмента, но использовалась она в них почти исключительно в функции оберега, а также

в качестве средства распознавания демонов. Как и многие другие обереги, осина соединила в своем облике демоническое и опасное начала со способностью противостоять им (осина как место пребывания черта и как оберег от него), что, разумеется, не осталось незамеченным (Moszyński 1967: 534–535). Однако даже в функции оберега некоторые сферы, особенно уязвимые перед лицом всего опасного и нечистого (семейно-брачные отношения; обряды, связанные с детьми), оказались для нее практически полностью закрытыми.

Мифопоэтический образ осины также довольно однозначен — осина получила постоянный эпитет «горькая», ассоциирующийся с «горем», присущие ей символика и ассоциации соотносились исключительно с комплексом отрицательных значений; что же касается фольклорных жанров, в которых осина проявила себя наиболее ярко, то ими, что показательно уже само по себе, оказались прежде всего причитания и проклятия. При этом осина не имела ничего общего с «верхним» миром, а из всего разнообразия птиц в качестве своего «партнера» осина предпочла кукушку, символ и вестницу горя.

Вместе с тем необходимо еще раз напомнить о том, что такой образ осины сформировался главным образом в восточнославянской и в значительно меньшей степени — в западнославянской традициях, в то время как на остальной территории славянского этнокультурного континуума отношение к осине было по преимуществу нейтральным. Поясним это наблюдение. У всех славян осина была известна как «женский» символ. В восточнославянском фольклоре осина при этом ассоциировалась с неудачным замужеством, женским одиночеством и бесправием, а если говорить о ритуальной сфере, то, как мы уже отмечали, практически не использовалась в свадебном обряде и любовной магии. В других славянских традициях ситуация складывалась иначе. В южнославянских песнях, к примеру, к девушке-невесте обращались *трепетлико девојко* [осина-девушка] (Бован 1981), а зачин с упоминанием «трепетлики» открывал многие свадебные песни, см. из Герцеговины: «Трепетлика трепетљала пуна бисера... / Ови наши бјѐли двори пуни весеља» [Трепетлика-девушка трепетала, полная жемчуга, / увешанная жемчугом, эти наши белые дворы полны веселья] (БВ 1890/15–16: 243). У словаков молодоженам на свадьбе в вино добавляли соструганную кору сросшихся вместе бука и осины (мужского и женского символов), чтобы молодые жили дружно и любили друг друга (Bednárík 1943: 44), что также указывает на отсутствие у этого дерева в местной традиции негативных коннотаций.

За пределами Восточной Славии осина теряет свое значение и как универсальный оберег, ибо в этой функции у западных славян чаще выступала бузина, а у южных славян и отчасти в Карпатах — боярышник и тис. Примечателен параллелизм контекстов, в которых фигурируют эти деревья, позволяющий увидеть славянский культурный «дендрарий» в его географической проекции. Если в южнославянских регионах одним из основных оберегов ребенка был крестик или кусочек тиса, вшитый ему в одежду или положенный в колыбель, то у украинцев это был крестик из осины. Если в западнославянской магии в качестве инструмента возвращения «подменыша» обычно использовалась бузина, то у восточных славян, как мы видели, в тех же случаях применялась осина.

Как мы уже не раз упоминали, на большей части восточнославянской территории осина была окружена легендами об Иуде и предательстве Св. Семейства, о которых и пойдет речь дальше.

Легенды об осине

В легендах, преданиях и апокрифических рассказах осина предстает как дерево «грешное», «проклятое» и «чертово». Именно этому кругу текстов осина, видимо, обязана сформировавшимся вокруг нее негативным ореолом, хотя вопрос о том, что было в начале — ее «легендарное» проклятие или демонический образ, — остается тем не менее открытым.

В фольклорной традиции имеет хождение небольшой корпус нарративов о **происхождении осины** в результате проклятия. Соответствующие болгарские легенды (из разных областей Болгарии) вписываются в рамки сюжета АТУ 425М («Муж-уж»).

— В Страндже известна легенда о происхождении дуба, ясени и осины — о рождении двух мальчиков и девочки от брака девушки со Змеем. Мать проклинает детей за то, что они указали ее братьям, как найти дом Змея, и в итоге дети превращаются в деревья: сыновья — в дуб и ясень, а девочка — в осину с вечно дрожащей листвой (Странджа 1996: 223). Согласно другому нарративу, Змей женится на девушке, у них рождается дочь *Треперушка* (осина), которая выдает братьям матери имя отца. Они вызывают его на берег моря, отсекают ему голову, и море покрывается

красной пеной; умирая, он обращает дочь в дерево, трясущееся день и ночь: «Тизе, Треперико, дрво да станеш и ден' и ношк'а мирка да немаш, зиме и лете се да трепереш!» [Треперика, пусть ты станешь деревом, день и ночь покоя не знаешь, зимой и летом трепещешь!] (Ангелова 1948: 138, Самоковско; БНПП 1983/7: 154).

Вторая группа мифологических рассказов известна преимущественно восточным славянам.

— В белорусской легенде рассказывается о том, как отец с матерью и дочкою работали в поле, но дочка ленилась, и мать в сердцах прокляла: «Каб ты стала асінаю! Чаго ты стаіш?» Проклятие исполнилось, и дочка превратилась в осину, у которой листья затряслись так же, как у девушки в тот момент, когда она испугалась материнских слов. Отец проклял мать за то, что она сотворила с дочкой: «Ах, каб ты сама стала бярозаю! Што ты найлепшаго зрабіла?» И мать стала березой, опустив ветви так, как у нее были опущены и заломлены руки; с того времени якобы и появились на земле береза и осина (Federowski 1897/1: 173, № 567, Гродненская губ.). Согласно нарративу из Прикарпатья, девушка убила своего ребенка и закопала его под забором; на могиле вырос большой куст бузины, в нем спрятался черт, а девушка около куста стала осиною, которая, чуть подует ветер, дрожит от страха и стыда (ЕЗ 1902/13: 123, № 312).

Основной же корпус касающихся осины легенд и преданий объясняет **происхождение не самого дерева, а его отличительных черт**, таких как дрожание ветвей и листьев, горький вкус коры и сока и некоторых других. Фольклорные тексты о появлении у осины этих свойств имели хождение во всем славянском мире и у германских народов⁹ и разрабатывались в этиологических леген-

⁹ Согласно «Словарю немецких суеверий», в германской традиции зафиксированы легенды, объясняющие дрожание осины тем, что из нее был сделан крест для распятия Христа; она не склонилась и оставалась неподвижна, когда Христос или Пресвятая Дева бежали через лес и когда Христос возносился на небо; осина предала Бога (или Богородицу), когда он хотел спрятаться, убегая от преследователей; кляп, воткнутый в рот Иисусу, был сделан из осинового дерева; на осине повесился Иуда, и нек. др. (HDA 2: 1021–1022).

дах, а также колядках, апокрифических рассказах и других жанрах. Нам уже приходилось бегло касаться этой темы (Агапкина 1996); позже к ней обращались и другие исследователи (Белова 2004: 202–205; Усачева 2010; Белова, Кабакова 2014).

Основной корпус текстов, объясняющих появление этих особенностей осины, и прежде всего — трепетания ее ветвей, базируется на событиях, относящихся к апокрифической версии христианской истории, хотя и не только на них. В рамках этого весьма обширного корпуса текстов мы выделили пять групп.

I. Первая группа представляет тему **предательства осины или неокказания ей помощи Св. Семейству**. Тексты, разрабатывающие эту тему, опосредованно восходят к эпизоду бегства Св. Семейства в Египет от царя Ирода; они известны в разных славянских традициях, но основной ареал их распространения — Польша, Белоруссия и Украина. О подобных польских легендах см. подробнее: Krzyżanowski 2, N 2651; Zowczak 2000: 262–267. Суть участия осины в событиях, описываемых в этих текстах, в том, что по разным причинам осина не позволила Св. Семейству спрятаться под ней, отказала им в укрытии (от Ирода или непогоды).

— «Когда Богородица убежала в Египет, там дождь шел или там было слишком жарко, вот она и хотела спрятаться под осиной. Это от Ирода и хотела спрятаться под осиной, а осина не хотела дать ей своей тени. И в наказание за это она и дрожит всегда» (Niebrzegowska 2000: 84, В, Польша). Богородица с новорожденным Христом бежала и спряталась в лесной чаще (от Ирода или от дождя). Но осина подняла листья кверху, и укрыться было нельзя. За это Богородица прокляла дерево, сказав: «Трептала до века, ни од ветра, ни од кише, већ од страха божјега и на томе остане» [Чтобы ты трептала вечно, не от ветра, не от дождя, а от страха Божьего, и пусть будет так] (Самарџија 2016: 208, № 25, зап. Сербия)¹⁰.

По другим легендам, осина сильно испугалась и трепетом ветвей невольно выдала место, где пряталось Св. Семейство. Как заметил А.Б. Страхов, в подобных сюжетах осина часто наказывается

¹⁰ Болгарские и сербские легенды и колядки на подобные сюжеты см.: БНТ 1963: 481; Ђорђевић 1958а/1: 131.

как бы вторично: не трепетом листьев за участие в преступлении, а именно за трепет, вмняемый ей в преступление (Страхов 2003: 166):

— «Раньшы говорылы, такэ што... Як Буг народыса и его шукалы яўрэи, хотели ўбиць, этого Бога, а ўон буў маленький шчэ. И Маци яго заховала пуд осиною, дак они стали шукаць, эта осина задрыжала, лысточкы. И ўот оны нашлы под тую ўосиною. А Божа маць, гавораць, сказала, штоб ты ўсё сваё ўремья дрыжала» (ПА, Стодоличи Гомельской обл.). Богородица с Младенцем спасались бегством: «Ale Maryja niedaleko była, / Воś pod osiką sproczynek miała. / Osika się zarepotała, / O Maryji synie wyjawiała» [Но Мария была недалеко, под осинкой отдыхала, осина зашумела, о сыне Марии рассказала] (Marczewska 2002: 173, польская колядка). Осина — самое слабое дерево: оно проклято Богом за то, что, когда Иисус пытался скрыться от своих преследователей и забрался на осину, она начала трясти своими листьями, как и до сих пор трясется, так что преследователи поняли, что на ней кто-то сидит, и нашли Иисуса (Dragičević 1907: 320, Босния).

Таким образом, предательство осины оказывается как намеренным, так и случайным; последнее, однако, не отменяет последовавшего за этим проклятия или наказания осины, обычно от лица Богородицы. Проклятие является кульминацией сюжета, его итоговой сценой; оно часто оформлено в виде прямой речи и формулы, вкладываемой в уста Богородицы, см.: «Skoro mnie nie chcesz ukryć, będziesz się trzęsła całe życie» [Раз ты не хочешь спрятать меня, будешь трястись всю жизнь] (ArchKEUW, 0/31, Мазовше, Польша). А.А. Потевня связывал мотивы проклятия осины (в том числе проклятия бесплодием в южнославянских песнях) с проклятием Христом бесплодной смоковницы (Потевня 1887/2: 52 и далее), об этом см. в главе «Дерево в сюжетах Священного предания».

Помимо осины, в рассматриваемых этиологических текстах принимают участие и другие растения, которые либо разделяют судьбу осины, либо, напротив, лишь оттеняют ее предательство своим благородным поведением. Такой принцип построения этиологических текстов широко известен и выходит далеко за рамки нарративов об осине.

В песенном фольклоре, прежде всего в балканославянских и карпатоукраинских колядках, встречаются сюжеты о проклятии Богородицей одновременно нескольких растений.

— В македонской песне «Исповедь Богородицы» Пречистая признается в том, что во время бегства с младенцем Христом прокляла три растения, которые мешали ей в дороге: плющ, ель и осину, последняя наказывается тем, что не будет давать тени: «Тонкая ясика тонкая да бидит... сенка да нема» [Тонкая осина тонкой пусть будет... пусть у нее не будет тени] (Миладинови 1981: 35, № 36). В лемковской колядке та же судьба постигает терновник и осину, хотя и по другой причине: «Стала ёна [Богородица во время бегства], стала хвильку [минутку] спочивати /...сына повивати; / стало ёй ся, стало галузья кланяти, / Бучья и корёнья и всяке створёнья, / Лем [Только] ся не клонила проклята й осика / ...и прокляте терня. / Проклята й осика, / Бодай ес ся трясла / До суду судного, до вѣку вѣчного! / А прокляте терня Бодай ес кололо, / До суду судного, до веку вечного!» (Головацкий 1878/2: 10, № 13).

Среди польских, белорусских, севернорусских и других легенд о проклятии осины немало тех, что основаны на противопоставлении хорошего и плохого деревьев. В качестве первого выступают лещина, береза и ель, которые Богородица или Христос благословляет, наделяя полезными качествами; в севернорусских легендах осина чаще противостоит можжевельнику (*вересине*) (см.: Белова, Кабакова 2014, № 298).

— Св. Семейство, спасаясь от погони, спряталось под осиной, но кукушка закуковала, осина испугалась, задрожала, за что и была проклята: «Шоб ты век траслася»; после этого беглецы спрятались под орешником, и, хотя кукушка вновь закуковала, орешник опустил ветки, и преследователи их не заметили (ПА, Мокраны Брестской обл.). Богородица с Младенцем, убегая от царя Ирода, спрятались под осиной, но она не смогла их скрыть, т.к. дрожала от страха, боясь, что царь Ирод ее срубит. Тогда Мария перебежала под лещину, которая, как могла, укутала ее своими ветвями, и Ироду пришлось вернуться ни с чем. Поэтому Христос сделал так, что осина дрожит даже при хорошей погоде, а под лещиной можно укрыться и в грозу, поскольку гром туда не бьет (Siarkowski 1883: 117, центр. Польша)¹¹. В белорусской легенде акцент смещается с осины на березу,

¹¹ Об аналогичных польских сюжетах см.: Niebrzegowska 2000: 84С; Marczevska 2002: 168.

которой — в благодарность за спасение — Богородица пере-
дает белый цвет своих одежд: «Осыну нельзя <сажать у дома>. Як Иисус Хрыстос родился, то Божую Матерь сатана ловила. Бигла, бигла и схавалася под осинай, а осина испугалася и под-
нила галлѣ и задрыжала, а вона из-пад тэй осины стала бижачь и подбигла под березу...» (ПА, Спорово Брестской обл.).

Легенды о бегстве сакральных персонажей от преследования в рамках темы предательства осины не ограничиваются рассказом о Св. Семействе. Небольшой корпус легенд и преданий относится к апокрифическому эпизоду о попытках самого Христа спрятаться от своих преследователей накануне распятия. Такие легенды известны преимущественно по восточнославянским записям (реже — по балканославянским).

— «Когда искали Христа, осина зашумела листьями, сказала дьяволам, где он спрятался. Господь ее и заклѣл за это» (Ширский 1923: 6, Костромская губ.); «Он <Иисус> спрятался под осиной, а задрожал лист. Кинулись, а он там» (Бондарь 2005: 79, Кубань); Осину проклял сам Бог за то, что отдала Христа сатане или евреям (Чајкановић 1985: 122, Сербия)¹².

II. Сюжеты, объединяемые нами во вторую группу, также базируются преимущественно на событиях христианской истории (в их апокрифических версиях), однако трактуются несколько мягче — не как предательство осины, а лишь как **непочтительность по отношению к персонажам Священного предания**. Например, польская легенда гласит, что во время творения Всевышний просил деревья соблюдать тишину, но осина не услышала этого призыва и начала шелестеть; Бог наказал ее, и с тех пор она трясется даже тогда, когда на земле спит ветер и царит полная неподвижность (Marczewska 2002: 170).

Чаще всего осину наказывают за неуважение к Христу в переломные моменты его земной и последующей жизни (во время рождения, крещения, распятия, смерти, вознесения и т.д.).

¹² Подобные легенды см.: Боганева 2010, № 107А,В,С, Белоруссия; Nowosielski 1857/2: 143, Украина; Белова, Кабакова 2014, № 297, Краснодарский край.

— Когда Богородица родила Иисуса, все деревья смолкли, и только осина продолжала шуметь, за что и была проклята тем, что не дает плодов (Ловешки край 1999: 278, Болгария, легенда). В болгарской песне св. Иоанн обратился к воде и лесу: «Застой, горо, застой, вода, / Кое чюе, да застане, / Да си кръстим младя Бога!» [Замри, лес, замри, вода, кто это услышит, пусть замрет, чтобы мы крестили молодого Бога!]; осина не услышала его призыва и не замерла, в наказание за что св. Иоанн проклял ее: «...трепетлиё, / Да треперешь и день, и ночь, / И сос ветер, и без ветер» [...осина, пусть ты будешь трепетать и днем и ночью, и от ветра, и без ветра] (Геров 5: 353–354).

О непочтительности к Христу, проявленной в момент его смерти, чаще речь заходит в легендах из Западной Славии.

— Осина наказана за то, что позволила сесть на свои ветви воробью, который громко кричал «Сіерп, сіерп, сіерп!» [Терпи, терпи, терпи!]; воробей наказан тем, что такой маленький и серый, а осина — тем, что постоянно трясется (*dygocze*) от ужаса (Marczewska 2002: 170, Польша). Чешская легенда гласит, что осина дрожала в момент вознесения Христа на небо, и оттого она обречена на вечное дрожание (Košťál 1902: 296). О трепете осины во время Вознесения сообщают балканославянские источники (Ђорђевић 1958a/1: 131).

Особый подраздел этой темы составляют легенды, в которых осине вменяется в вину то, что она не поклонилась Богу во время его хождения по земле, причем непочтительность осины противопоставляет ее остальным деревьям:

— «Ну еще он [Бог] шол когда по земле, всякое дерево ему поклонилоси. А осина ему не поклонилоси. А он и говорит: “Вот тебе, осина, ветру нет, а ты будишь дрожать, как лист на осине”. Так [сейчас] ветру нет, а лист на осине всё равно шевелитца. Не поклонилася Богу...» (Белова 2004: 203–204, Архангельская обл.). «Дяду Господ» сошел на землю и странствовал по миру, все деревья поклонилоси ему, кроме осины, после чего последовал приговор: “Да са ражда треперика дърво, дето есен слана пада, пролет да са топи и с вятър и без вятър се да трепери”» [Пусть там

родится осина-дерево, где осенью иней падает, весной пусть мокнет, и с ветром, и без ветра пусть трясется] (БНПП 1983/7: 206). «Осина трепещет листьями в наказание за то, что она не захотела поклониться Богу, когда все остальные деревья поклонились» (Šmitek 2012, № 32, Словения, Гореньско).

Отдельную группу текстов в рамках рассматриваемой темы составляют болгарские, македонские и сербские колядки, в которых речь идет о сакральном пении. В них действующими лицами, теми, кто поет, выступают как люди (колядники в основном), так и божественные персонажи (св. Георгий, ангелы и др.), которые поют, например, в церкви; осина не прекращает шелестеть листвой во время их пения, за что ее проклинаят (дрожанием ветвей или бесплодием). Этому сюжету в южнославянском фольклоре посвящена специальная статья (Николић 1991: 12–13; см. также: Потебня 1887/2: 52–53).

— В сербской колядке поется: «...Стани горо, коледо, стани водо, коледо, / Да слушамо, коледо, два анђела, коледо, / Стану гора, коледо, стану вода, коледо, / Трпетлика, коледо, не престаде, коледо, / Проклела ју, коледо, Божја мајка, коледо...» [Остановись, гора, коляда, остановись, вода, коляда, давайте послушаем двух ангелов, коляда. Остановились горы, коляда, остановились воды, коляда, осина не остановилась, коляда, проклела ее Божья Мать, коляда...] (Самарџија 2016: 207, № 23, см. также № 24). Богородица наказывает осину за то, что та продолжала трепетать, когда колядники песней оповестили мир о рождении Христа; завершает колядку традиционная для болгарских песен формула проклятия: «Ой те тебе дърво, дърво трепетлика, да трепериш заман, и без вятър, и със вятър» [Ой, это тебе, дерево, дерево осина, пусть ты трепещешь всегда и без ветра, и с ветром] (Маринов 1914: 45). Три ангела поют райскую песню в церкви, стоящей посреди неба; Богородица призывает всех — горы, воды, людей и детей — слушать эту песню; все останавливаются и слушают песню ангелов, только *трепетлика* не слушает их: «Благослови Божја мајка: / Што слушало, род родило, / Трепетлика не родила, / Узаман ми трепећала, / Од данаске за довека» [Богородица благословляет: Что слушало, то пусть плодоносит, осина не плодоносила, всегда трепетала, отныне и до века] (Дебельковић 1907: 272, сербы в Косово, колядка).

Помимо дрожания ветвей, осина наделяется и другими неприятными качествами, прежде всего бесплодием, см. формулы проклятия из колядок:

— «Йой та, тебе, идно дърво, / Цвет да цъфниш, да ни вържиш...» [Вот это тебе, дерево, цвести пусть цветешь, но не завязываешь плодов...] (СБНУ 1892/7, отд. 2: 6, Ямболско); «Треперила не престала, свака гора род имала, а ти рода не родила» [Чтобы ты трепетала, не останавливалась, каждое дерево плодоносило бы, а ты бы не имела плодов] (Ђорђевић 1958a/1: 131) и др.

III. Третья тема объединяет тексты, в которых осина наказывается за то, что ее **древесина была использована для крестных мук и распятия**: она позволила мучителям Христа сделать из своей древесины крест, на котором его распяли, гвозди, которыми он был прибит к кресту, реже — его гроб, а также спицы, что загоняли Христу под ногти; Богородица либо сам Христос прокляли осину и наказали ее тем, что она трясется по сей день. Помимо легенд и апокрифических рассказов эта тема представлена в духовных стихах. Рассматриваемые здесь сюжеты и мотивы разительно отличаются от двух предыдущих групп, в которых именно действия осины приводят ее к наказанию, — в данном же случае осина оказывается пассивным соучастником крестных мук и наказывается именно за эту свою пассивность.

— Крест, на котором распяли Христа. На Троицу нельзя украшать дома осиной, т.к., когда искали дерево, чтобы делать крест для Христа, то все деревья отказались, кроме осины (КА, Гутисько-Турянське Львовской обл.)¹³. В украинском Полесье известно предание о том, что крест распятия был сделан из осины, а гвозди — из грушевого дерева, поэтому Бог обрек осину на вечную дрожь и разрешил людям причинять вред грушевому дереву: каждый проходящий мимо него обязательно бросает в дерево камнем (Трусевич 1865: 1).

— Спицы, или иглы, которые во время мучений втыкали под ногти Христу: «Кажуть, што то колысь-то Матэрь Божья

¹³ См. также: Бондарь 2005: 79, Кубань; Mroczo 1897: 577, Карпаты; Сокіл 1995: 43, Украина; Боганева 2010, № 108D,E, Белоруссия; Ogrodowska 2001: 148, кашубы; Marczevska 2002: 182, Польша.

заклынала. Колысь йик Господа Иисуса Христа мучылы, тэй дэрэу за нихты загонялы, а Матэрь Божья стояла под осикоу и заклынала, казала: “Ой, бо дайтэ осэчыну, / Од витройку трыпытила, / Од витройку буйнэйкого, / Од сонэйка яснэйкого!”» (ПА, Пески Волынской обл.)¹⁴.

— Гвозди, которыми Христос был прибит к кресту: «Осу нэнавидяць, потому шо она, бачтэ... Значыць так. Як Хрыста мучылы, то прыбывалы его гвоздзямы до крэста и ныяким дэрэвом нэ могли прыбыты, тильки осовэ дэрэво пушло у тыи ладоны, у тыи руки, ногы. И Хрыстос, як помираў, сказаў, и вин затрэпытыў и сказаў: “Будэш ты, — кажэ, — трэпытыты до Божого суда!”» И вот вона, вы бачтэ, хош як тыхо, а оса всэгда трэсется» (ПА, Олтуш Брестской обл.)¹⁵.

— Прутья, которыми бичевали Христа: «Кажуць, там галіну ламалі: бярозу ламалі — не зламалі, дуба ламалі — не зламалі, а яе зламалі. І галінкаю таей білі Іісуса Хрыста. І вот яна за тым і трасецца. Што яна атламалася» (Боганева 2010, № 108С, Брестская обл.; то же: Сокіл 1995: 43, Прикарпатье).

— Гроб, в который положили Христа: «З осины був гроб Христа, нельзя ее садить, она боится и трэсется» (ПА, Жабницы Брестской обл.).

— Огонь, которым мучили Христа/пророка (мотив встречается на противоположных концах славянского мира): «Осина... проклятое дерево. Она... начинают расти — у ей сердце все гнилое. И оно правда и есть. Оно... проклято Богом. Вроде того, что опять за Бога теперь взялись, это Бога когда как варили, кипятили, там еще что творили, жгли, это на осины его только могли взять, а так никакo дерево не закипало, что до кипения не доходило» (Криничная 2011, № 42, Пудожский р-н). Тема осинового огня, используемого для мучений сакральных персонажей, проникает в исламские предания Южной Славии. Согласно боснийской легенде, в Ираке при царе Нимруде жил пророк Ибрахим, который боролся с идолами и был сторонником единобожия,

¹⁴ См. также: Боганева 2010, № 108В; Mroczko 1897: 577, Снятын.

¹⁵ См. также: Боганева 2010, № 108А; в виде общего указания, без соответствующих текстов: Борђевић 1958а/1: 131, Сербия; тут же ссылка на мотив наказания осины за то, что из нее был сделан клин, вбитый в рот Христу (без географических помет и каких-либо деталей).

за что царь Нимруд и его люди пытались сжечь пророка. Мул привозил к костру дрова из вишневого дерева, а ящерица разжигала огонь. Однако вишня не захотела гореть, поэтому мул привез осину, которая охотно горела. Аллах рассердился и проклял мула (который с тех пор не дает потомства), ящерицу и осину (которая всегда трепещет), а вишню благословил, поэтому ее никто не сжигает и вообще не трогает, даже не спиливает старых веток (Štovanje trešnje 1895: 467–468).

В славянском фольклоре осина занимает первое место в ряду деревьев, «повинных» в крестных муках Спасителя, — во всяком случае на западе Славии, на Украине и в Белоруссии, в то время как в русской и южнославянских традициях эти сюжеты, во-первых, известны значительно реже, а во-вторых, место осины в них могут занимать другие деревья (например, кизил у южных славян). См. в главе «Дерево в сюжетах Священного предания».

IV. Четвертая тема этиологических рассказов и комментариев объясняет некоторые свойства осины тем, что **на ней повесился Иуда** (или черт). В них, как и в текстах предыдущей группы, осина наказана за свою безвольность и пассивность.

У восточных славян (см. русское название осины *иудино дерево* — Даль, *s.v. Иуда*: 68), а также в Польше тема Иуды, повесившегося на осине, необыкновенно популярна и зафиксирована в целом ряде коротких легенд и поверий, которые объясняют:

— Трепетание ветвей осины. «Осина — дерево проклятое. На осине Иуда удавился... С тех пор от страха проклятия трясутся листья на осине» (Бондарь 2005: 79, Кубань); «...на осине Юда вешався» (Ефименко 1874: 42, Украина); «Osika sie zawsze trzęsie, bo sie na niej Judas owiesiuł» [Осина всегда трясется, т.к. на ней Иуда повесился] (Matyas 1897: 108, Польша) и т.д.

— Горький привкус ее древесины. «Осина первоначально сотворена была сладкою и твердою; но впоследствии, когда удавился на ней Иуда, Бог, в знамение проклятия своего, предложил приятный вкус ее в горечь, соделал ее деревом скорогниющим и листьям ее повелел трястись непрестанно» (А.М. 1859: 48, Нижегородская губ.).

— Красноватый цвет ее листьев осенью. Осина — дерево проклятое, поэтому оно и горькое на вкус. Когда Иуда повесился,

оно от страху зашумело листьями, так Бог и велел ей всегда шелестеть, даже когда нет ветра. На осине лист раньше был другой, а не такой, теперь он почти круглый, «как бы денга какая». Под осень у других деревьев листья желтеют, а у осины краснеют, делаются красными, точно кровь, оттого что Иуда на ней повесился (РКЖБН 2007/5/2: 415, Вологодская губ.).

Крайне редки и тем более интересны легенды, которые объединяют повешение Иуды с другими кровавыми эпизодами Ветхого и Нового Завета и тем самым устанавливают взаимосвязь между самими событиями и участвовавшими в них персонажами. Такова, в частности, украинская легенда, в которой слиты в единое повествование и грехопадение первых людей, и убийство Авеля, и повешение Иуды:

— «Склонив Еву ко греху, Люципер научил Каина, как делать горилку (т.е. водку), и Каин, напившись пьяным, бесчестил свою сестру, а когда меньший брат его Авель рассказал об этом Адаму, то Каин рассердился за это на Авеля, схватил осиновый кол да и убил таковым Авеля, по этой причине осина и сделалась любимым деревом дьявола, поэтому на ней и Иуда Христопродавец повисился» (Савченков. Л. 4, с. Соловьевка Радомысльского у.).

Еще чаще, впрочем, поверье о повесившемся на осине Иуде/черте ложится в основу не легендарного рассказа, а этиологического комментария к бытовому запрету (примеры таких запретов и комментариев мы приводили выше): «Осину не сажали. Бо колысь казали, што то на осынэ чорт вишался... осына бойиця, так вона трымтыть, хоч и нымае витру, а всё равно лыст шылыстыть на ей» (ПА, Березичи Волынской обл.).

Своеобразную оппозицию запретам составляют рекомендации по использованию осины. Тем фактом, что на осине повесился Иуда и она трясется от страха, объясняют ее свойство отпугивать «ходячих» покойников и ночные кошмары: «Гэта ж чортава дзерава. Гэта грэшная дзерава. Во калі няспіцца, падлажы пад падушку, дык спаць будзешь. Як Ісуса Хрыста распялі, на гэтым дзераве павесіўся Іўда, учанік яго, ці брат яго... Гэтае дрэва трасецца пастаянна, гэта грэшная дзерава» (Проза Падзвіння 2011, № 896, Витебская обл.). См. об этом выше, на с. 232.

Смерть Иуды (завершение его жизненного пути) на осине была переосмыслена в заговорах, где она стала прообразом прекращения болезни или остановки кровотечения.

— Орловские знахари, чтобы вылечить грыжу, выламывали доску в полу посреди избы и забивали туда осино-вый кол, говоря: «Как Иуда в землю вошел, схоронился, так и ты, грыжа, пропади и спрячься в середку» (Попов 1903а: 208, Вологодская губ.), см. в заговоре от кровотечения: «Как Иуда удавился у горка древа осины, так бы унялас(ь) кров(ь) у раба Б(о)жия имярек, нутренная и сердечная, и жилная, и порезная, и всякая недужная кров(ь), часть с частью, кость с костью, сустав с суставом» (Топорков 2010, Олонецкий сборник XVII в., № 101а).

Было бы, впрочем, неверно полагать, что тема повешения Иуды/черта не получила развития в жанре этиологической легенды как таковой. Такие легенды широко известны; в основе их сюжета — выбор, который вынуждены совершать разные деревья, позволяя или не позволяя Иуде исполнить задуманное. Дерево либо отказывается помочь Иуде в этом (ломается, сбрасывает его с себя, поднимает ветви, не давая возможности ухватиться за них, и т.д.), либо, как осина, принимает его.

— «Когда Иуду предателя начала мучить совесть, он пошел в лес, чтобы повеситься, но на каком дереве он ни вешался, оно нагибалось до земли, и он не мог повеситься. Наконец он увидел осину, лежавшую чрез глубокий овраг, на ней он и повесился» (Харьковский сб. 1888/2, отд. 2: 98)¹⁶; «Юда прибіг до груші, хотів повіситися да колюча дуже; от він прийшов до осики дай завіснув. За тім то вона й тепер так дріжить, і груша дріжить і трясеться, да тилькі не так» (Рогович 1874: 24, № 530, Украина). «Осину Бог проклял за то, что когда ни одно дерево Юды не приняло, то только она смилостивилась над хриstopродавцем; поэтому она всегда дрожит, потому что ее Бог так заклеил» (Pietkiewicz 1938: 41, Гомельский у.).

¹⁶ Аналогичные легенды см. также: Добровольский 1891/1: 245, Смоленская губ.; Белова, Кабакова 2014, № 292, терские казаки.

На юге Славии сюжет об Иуде, повесившемся на осине, встречается значительно реже. Т. Джорджевич приводит его в перечне других сербских сюжетов, относящихся к осине, но самих текстов не указывает (Борђевић 1958а/1: 131); не упоминает о нем и В. Чайканович. У боснийских сербов глухим отзвуком легенды можно считать сопоставление Иуды с осиной: полагают, что осина — изгой среди деревьев, так же как Иуда — изгой среди апостолов (Dragičević 1907: 320).

V. Несколько иной характер имеют тексты, которые были собраны нами в пятую группу. Хотя упоминаемые в них события те же, что и в предыдущих группах, однако мотивация участия в них осины и его интерпретация — другие. Согласно логике таких текстов, **трепетание осины — всего лишь результат пережитого ею страха и ужасных событий**, свидетелем которых она стала. Важнейшим отличием этих текстов от всех тех, что были рассмотрены выше, является поэтому отсутствие в них мотивов наказания и проклятия.

— Повешение Иуды. В духовном стихе «Сон Богородицы», записанном от И.А. Федосовой, есть эпизод повешения Иуды: «Иуда же, что продал ли Бога за тридцать монет, / Перед своей он совестью не выдержал ответ, / И на осине со отчаянья повесился. / А лучше было б, как разбойник на кресте, / Коли б с прощением припал к Его святой руке, / И с той поры осина и без ветрышка трясется» (Агренева-Славянская 1889/3: 89). Согласно полесской легенде, Иуда долго выбирал дерево, чтобы повеситься, но все деревья «не давались» ему, поднимали ветки вверх, и только осина не сделала этого, она заснула и опустила ветки, и тогда он повесился на ней; после этого она очень испугалась и с тех пор шелестит без ветра (Оболенская, Топорков 1990: 158, Замошье Гомельской обл.).

— Распятие Христа. Христа осудили на распятие и пришли рубить дерево для креста: «як тото увиділо дерево, що будут го рубати, листя що почали з страху трепетати» (Сокіл 1995: 43, Карпаты). Закарпатская легенда объясняет дрожание осины тем, что, когда мучители Христа пришли в осиновый лес выбрать дерево для распятия, каждая осина в том лесу затряслась от страха: «Лиш би не мене зрубали», отчего ее листья трясутся до сих пор (Сенько 1993: 83).

— Спор Бога и дьявола. Дьявол создал волка, но не мог ожить его. Тогда Бог посоветовал ему дунуть волку в морду, и дьявол закричал: «Huziu, buziu, wiłku, na Pana Boga!» [Давай, волче, ради Бога!] Но волк не пошевелился. Тогда он крикнул: «Huziu, buziu, wiłku, na dyjabła!» [Давай, волче, иди к черту!] Волк вскочил, а дьявол страшно испугался и бросился прочь. Рядом росла осина, которая увидела страшный облик дьявола и затряслась так, что трясется до сих пор (Gustawicz 1882: 281, Бельско-Бяла, юж. Польша). Ср. в главе «Ольха».

Кроме того, в отдельных сюжетах осина, как отметила В.В. Усачева, перенимает чувства человека, разделяет тяжесть его душевного напряжения и его страх (Усачева 2010: 146). Польская легенда гласит, например, что листья осины дрожат с того времени, когда Богородица убегала с Иисусом в Египет и ее сердце дрожало от страха за него (Ciszewski 1887: 52, пов. Олкуски; то же в Карпатах, Сокил 1995: 43).

Это восприятие чужого страха в некоторых современных легендах служит объяснением широкого использования осины в апотропеических целях и воспринимается скорее позитивно. Например, в белорусской легенде говорится, что, когда Христос нес свой крест на Голгофу, все, кто сопровождал его, спрятались за осину, которая там стояла: «І шчоб не віделі, так оні за осіну праталіс. Потому это дэрво осына pomocное людям» (Боганева 2010, № 110, Брестская обл.). Смысл этого рассказа в том, что осина, которая спрятала людей во времена распятия Христа, помогает им и сейчас.



Мы рассмотрели корпус (заведомо неполный) славянских этиологических сюжетов, объясняющих некоторые характерные свойства осины. В части этих сюжетов (группы 1 и 2) осине вменяются в вину ее собственные поступки (трактуемые как предательство или непочтительность), в то время как в сюжетах из групп 3 и 4 осина наказывается за то, что позволила другим использовать себя в неподобающих целях (сделать из своей древесины гвозди для распятия или дать Иуде повеситься на своих ветвях). Однако в обоих случаях к осине предъявляются требования как к индивиду, наделенному свободой воли, способному и обязанному совершить сознательный нравственный выбор. Подобное отношение

к деревьям беспрецедентно, ведь тем самым оно помещает их в ряд индивидов — людей и животных. Именно этим, видимо, можно объяснить тот факт, что в этиологических сюжетах, о которых шла речь, такое важное место отводится этической проблематике: вопросам преступления и наказания, вины и невинности, случайности и преднамеренности, а также эмоциональному миру дерева, восприимчивого к чувствам других индивидов. Этическую проблематику усиливает христианский элемент, вносимый в эти сюжеты легендами на евангельские темы.

Мы уже упоминали о том, что осина редко оказывается единственным деревом в хронотопе легенды: сопоставление разных деревьев, попадающих в сходную ситуацию, характерно для всего корпуса этиологических сюжетов (прежде всего для легенд о животных). Потому осина то противостоит другим деревьям, то поступает так же, как они. Эта особенность легендарных сюжетов важна для понимания структуры всего фольклорного дендрария, ибо позволяет устанавливать связи между отдельными его представителями — как синонимические, так и антонимические. Такие связи и отношения особенно заметны в масштабах славянской традиции в целом, поскольку дают возможность структурировать дендрарий в том числе в географической проекции. Например, противопоставление осины, рябины и бузины в сюжете о повешении Иуды соответствует распределению этих деревьев между Восточной Славией (где в сюжете фигурирует осина), с одной стороны, и Западной и отчасти Южной (где речь идет о рябине или бузине) — с другой; в то же время на пограничных территориях (например, на западе и юго-западе Украины) эти легенды могут относиться как к бузине, так и к осине.

Легендарные рассказы о происхождении свойств осины, как и этиологические тексты вообще, соединяют христианскую историю и повседневность, объясняя сегодняшнее положение дел давнопрошедшими событиями. Круги же от этих событий расходятся максимально далеко и затрагивают не только само дерево и его свойства (дрожание ветвей, горечь древесины, бесплодие или что-то еще), но и человека, который связан с этим деревом в практической плоскости — в ритуале, быту и хозяйственной деятельности. Неслучайно поэтому, что многие легендарные предания об осине функционируют в качестве мотивации запретов, регламентирующих использование осины в тех или иных целях.

ТОПОЛЬ

Легенды. — Запреты. — Бесплодное дерево. — Демонология. — Обрядовые функции.

В традиционной культуре помимо осины (*Populus tremula*) символическое осмысление и ритуальное применение получили и другие виды ботанического рода *Populus*, прежде всего *Populus alba*, тополь белый, или серебристый.

Мифология, фольклор и обрядность, касающиеся тополя, во многом напоминают то, что выше было сказано об осине. С тополем как представителем рода *Populus* связаны некоторые уже знакомые нам этимологические **легенды**, объясняющие отдельные особенности этого дерева, и прежде всего трепетание его листьев. Такой «перенос» легенд на тополь чаще встречается в южнославянской традиции. Болгары, сербы и хорваты называли тополь *topola*, а также *трепетлика*, *триперуша*, полагая, что он проклят за то, что не укрыл Богородицу во время бегства Св. Семейства. По славонской легенде, Богородица, спасаясь от преследователей с младенцем Иисусом, пыталась спрятаться под тополем, но дерево не захотело их принять, за что и было проклято Богородицей: «Oj topolo, topolo, / Savi grane do zemlje, / Sakri sinka i mene, / Nek židovi ne vidu, / Pa neka nas obidu, / Da mi sinka ne otmu... / A topola ni `tila, / Proklela je Marija: / Oj topolo, topolo, / Lelala se, lelala / U pol lita bez vitra, / U pol zime bez sniga» [Ой, тополя, тополя, спусти ветви до земли, скрой сыночка и меня, пусть евреи не видят и нас пусть обойдут, у меня сыночка не отнимут... А тополя не хотела, прокляла ее Мария: Ой, тополя, тополя, колыхалась, колыхалась, в середине лета без ветра, в середине зимы без снега] (Lovretić 1897: 194, Оток). Другая легенда, происходящая с севера, из хорватского Загорья, сообщает следующее: «Kad je Rodeš kraj dal decu hbijati, onda je f snu rekel Bog svetomu Jožefu, da naj beži z Ježušekom, da ne bi i nega Rodeš kral dal zaklati... Jožef i Marija f strahu, da j e ne bi stigli

neprijateli. Listek na topole trepece' i klepece, pak veli Marija: "...topola, navek boš trepetala". Tak još i dendenes, ake je kak ged tihe vreme, topola trepece» [Когда Родеш-царь (царь Ирод) велел избить детей, тогда во сне Бог сказал святому Иосифу, чтобы тот бежал с Иисусиком, чтобы и его Родеш царь не мог убить <...> Иосиф и Мария боялись, как бы их враги не догнали. Листик на тополе дрожит и шелестит, поэтому Мария и сказала: "...тополя, чтобы ты дрожала весь век". Так и до сих пор, когда тихая погода, тополя дрожит] (Kotarski 1918: 44, Лобор). Аналогичные легенды известны в Болгарии, Сербии, Польше и на Украине (БНТ 1963/11: 481; Чајкановић 1985: 230; Niebrzegowska 2000: 84). Лемковская легенда объясняла проклятие и последовавшее за этим дрожание тополя тем, что под ним дьявол качал на коленях Иуду (Сокіл 1995: 43).

Легендарное толкование получила также пирамидальность тополя (ср. украинскую поговорку *Високий, як тополя, а дурний, як хвасоля* — Номис 1993, № 6346). В центр. Польше (Ленчица) рассказывали, как однажды Христос встретил по пути тополь и березу. Береза поклонилась ему, и с тех пор у нее длинные и тонкие ветви, которые раскачиваются на ветру, а тополь не поклонился, хотя Христос и прошел рядом с ним, поэтому тополь осужден стоять прямо, вытянув верхушку к небу (Siarkowski 1883: 117).

Названия тополя в разных славянских языках фактически идентичны, однако различаются по своему грамматическому роду: укр. *тополя*, бел. *таполя*, пол. *topola*, болг. *топола*, с.-х. *топола*, словен. *topóla*, рус. *тополь*, чеш. *topol*, словац. *topoľ*, в.-луж., н.-луж. *topoľ*. Благодаря этому на Украине, в Белоруссии и Польше тополь («тополя») проявляет себя как женский персонаж. Украинцам и белорусам, в частности, известна баллада «Тополина», в которой рассказывается о том, как злая свекровь, проводив сына в дальнюю дорогу, отправляет невестку брать лен и превращает ее в «тополину», «тополю» (Толстой 1986); подробнее об этих балладах см. ниже, в главе «Дерево и человек». На территории Левобережной Украины на Троицу в «тополю» рядили девушку, закутывая ее с ног до головы в зелень и цветы, а также украшая лентами, платками и бусами. Девушки водили «тополю» от дома к дому и «предъявляли» хозяевам, которые должны были выставить угощение участницам процессии (Агапкина 2002: 621).

Женский образ «тополи» подтверждается и легендами о превращении девушки в дерево. Согласно одной из них, записанной

в Станиславском уезде (ныне — Ивано-Франковская обл.), девушка увидела толпу народа, в которой стоял человек и что-то рассказывал; ей было не слышно и не видно, что там происходит, и от любопытства она встала на цыпочки, чтобы рассмотреть происходящее, за что и была превращена в высокую тополя (Fischer 2016: 481).

В повседневной практике тополь, как и другие крупные и высокие деревья, чаще **запрещали сажать вблизи жилья** — потому что он «вытягивает з людей жизнь» (ПА, Велута Брестской обл.), а также потому, что в него бьет молния (Niebrzegowska 2000: 111). В Карпатах тополь также остерегались сажать, считая его нечистым: «Тополь — нечисто дерево, не дуже можно сажати» (КА, Новоселица Закарпатской обл.), а также полагая, что люди, посадившие его, не доживут до старости, но если в доме поселятся другие люди, то им не будет плохо (Там же). Впрочем, иногда, вопреки запрету, тополь специально высаживали поблизости от дома, т.к. шелестом листьев он может якобы предсказывать бурю (ПА, Туховичи Брестской обл.).

Тополь часто сажали на кладбищах (Fischer 1921: 344). Например, болгары в Банате полагали, что сажать его у дома нельзя, а на могилах можно (Телбизови 1963: 180). В новгородской быличке женщина видит перед сороковинами свою умершую сестру на тополе, откуда та улетает на небо (Черепанова 1996: 23).

В запретах и магии нашел также отражение тот факт, что тополь является **неплодоносящим деревом**. В частности, держать тополь у дома в Полесье запрещали потому, что при тополе двор якобы будет пустым и в нем ничего не будет расти и плодоносить (ПА, Боровое Ровенской обл.). У сербов в окрестностях Болевца женщине, которая не хотела больше иметь детей, советовали закопать послед последнего ребенка под тополем и сказать: «Кад топола род имала, тад и ја дете родила» [Когда тополь даст плод, тогда и я рожу ребенка] (Грбић 1909: 101). Благодаря своему статусу бесплодного дерева тополь (который тем самым нельзя было лишить плодovitости) довольно широко использовался в ряде народно-медицинских практик. Например, при лихорадке в отверстие в тополе забивали волосы, ногти, кусок одежды больного. У хорватов больной отправлялся к тополю, читал там лечебный заговор, срывал три веточки с дерева, бросал их себе за спину, а затем трижды обвивал ствол тополя корой, только что снятой с того же дерева (Lovretić 1902: 167).

Как и многие другие деревья и кустарники, тополь считался **местом обитания демонов**. На Гомельщине рассказывали о том, что на Купалу ведьмы слетаются на шабаш к большому тополю (ПА, Стодолича). Болгары в Новопазарско считали, что в зимний день св. Афанасия (18.01) чума забирается на тополь и оттуда высматривает свою жертву, поэтому избегали появляться вблизи тополей и других старых деревьев (Попов 1991: 75). По болгарским поверьям, самодивы водят хороводы (*играят хоро*) под крупными деревьями — тополем или дубом (ЕИМ-881-II: 67, Пловдивско); также и у македонцев вилы собираются под тополем, орехом и вязом (Simić 1964: 380). О вилах, которые собираются на тополе, упоминается также в славонском заговоре от лихорадки: «Oj topolo, vilovska skupštino, na tebi se kupe vile, na tebi su sve sidile i mene su 'vamo zvale, sa tebe mi lika dale» [О тополь, место сборища вил, на тебе собираются вилы, на тебе все сидели, и меня сюда звали, мне лекарство дали], после чего отрывали три ветки тополя и бросали их за спину, говоря: «Topola, otkinio sam od tebe tri grane, nek me se groznica mane» [Тополя, я оторвал от тебя три ветки, пусть меня лихорадка минует] (Lovretić 1902: 167, Оток).

На западе южнославянского ареала тополь выполнял **обрядовые функции**, в частности, из тополей делали «майские» деревья. Например, у хорватов в канун 1 мая или дня св. Флориана (4 мая) деревца тополя, украшенные ленточками («май»), парни втыкали перед домами девушек. У словенцев в Мачковлях во второе воскресенье мая в селе устанавливали тополь в качестве общего майского деревца (Kuret 1965/1: 303); аналогично у хорватов (Чажкановић 1985: 230). У восточных и западных славян ветками тополя иногда украшали дома и другие постройки на Троицу (Толстая 2005: 251; Niebrzegowska 2000: 115), а также использовали в других ритуалах (Fischer 2016: 481).

ОЛЬХА

Этиологические легенды. — Ольха и нечистая сила. — Апотропей.

Ольха (ботанические виды рода *Alnus*, прежде всего ольха черная и ольха серая)¹ известна в традиционной культуре преимущественно восточных и западных славян.

Подобно тому как для осины отправной точкой **этиологических легенд** было трепетание ветвей и листьев, так для ольхи объектом обязательного толкования стал красноватый цвет ее древесины, выделяющий ольху из ряда других деревьев. Большая часть сюжетов, объясняющих это свойство, соотносится с дуалистическими легендами о соперничестве Бога и дьявола.

Первый из сюжетов таков. Когда Бог творил мир, он создал волка (или это дьявол сделал Богу назло), однако волк оставался мертвым. Дьявола очень беспокоило, что волк мертв и что он не может его оживить; он попросил помощи у Бога, и тот велел пойти к волку и сказать ему: «Волк, встань с Божьей помощью (силой)!»; дьявол изменил фразу на «Волк, встань с моей помощью (силой)!»; однако это не помогло. Ситуация повторялась несколько раз, и каждый раз дьявол переиначивал фразу Бога: вместо «Волк, встань и съешь дьявола!», он говорил: «Волк, встань и съешь Бога!», и т.д. Однако все было напрасно, и тогда дьявол потихоньку произнес: «Волк, встань с Божьей помощью (силой)!»; волк вскочил и бросился за дьяволом, а тот, убегая, залез на ольху, но волк успел откусить у него кусок пятки, и кровь из раны попала на ольху (Gustawicz 1882: 222, Заборув, юго-восточная Польша; Federowski 1897/1, № 735, Гродненская губ.). По украинской легенде из окрестностей Дрогобыча, дьявол (*дідько*) долго науськивал волка на Бога,

¹ О названиях ольхи в славянских языках см. недавнюю работу: Янышкова 2017.

стремясь его оживить, а Бог все удивлялся, глядя на дьявола, и наконец, не выдержав, сказал: «Ану вовчику, ану гузья на дідька!»; в итоге волк побежал за дьяволом, который взобрался на ольху, волк откусил ему кусок пятки и т.д. (Из уст народу 1894: 181–182).

Согласно сокращенной белорусской версии этого сюжета, черт, завидовавший творениям Господним, создал волка из глины или дерева, попытался натравить волка на проходившего мимо Бога в человеческом облике, но волк послушался не дьявола, а Бога и укусил черта за ногу; таким образом кровь дьявола и оказалась на ольхе (Federowski 1897/1, № 726, Гродненская губ.; Никифоровский 1897, № 957, Витебская губ.; Сержпутоўскі 1930, № 301, Минская губ.; Белова 2004, № 430, Ровенская обл.), ср. редкое гуцульское поверье о том, что «у вільсі є кроў того оссина [черта], для того она така червона» (Онищук 1909: 44).

Вторая легенда акцентирует момент соперничества Бога и дьявола именно в части творения. Бог создал овцу, в ответ на что дьявол создал козу и, желая похвастаться своим творением, потащил ее за хвост к Богу; коза вырвалась от дьявола и спряталась на ольхе. С тех пор у козы нет хвоста, так как он оторвался при бегстве, а у ольхи красная кора, окрасившаяся кровью козы (Fischer 1937: 70, Келецкий пов.). Согласно украинско-карпатской легенде, Бог создал собаку, а дьявол в пику ему слепил из глины лиса и стал науськивать его на Бога, но лис не пошевелился; тогда Бог крикнул, чтобы он схватил дьявола; дьявол полез на ольху, лис укусил его за ногу и т.д. (Saloni 1903: 253, Ланьцут, Подкарпатское воев.).

Третья легенда посвящена эпизоду свержения Сатаны: архангел Михаил, преследовавший дьявола, покалечил его, а тот, убегая, оперся рукой об ольху, откуда кровь и попала на дерево (Gustawicz 1882: 222, Ивонич, Подкарпатское воев.), или же это случилось оттого, что дьявол спрятался на ольхе (Fischer 1937: 70, Дукля, Подкарпатское воев.).

Четвертый сюжет объясняет красноватый цвет древесины легендой, согласно которой дьявол избил свою бабу палкой из ольхи, и в результате на дереве осталась ее кровь (Fischer 1937: 70; K LW 1967: 529, Великопольша).

Известны и другие, более редкие сюжеты. Так, польская легенда толкует тот факт, что ольха как ботанический вид предпочитает влажные места: в ней говорится о том, что от стыда за свой проступок, позволивший дьяволу оставить на ней свою кровь, ольха

перестала селиться среди других деревьев и спряталась от них на самых дальних болотах, отчего ольху также иногда называют проклятым деревом (Wisła 1902/16: 126–127). Явный параллелизм осины и ольхи связывает деревья и в рамках одного текста: белорусы говорили, что Иуда-предатель «ны осинины зыдавiвся, а ны олешину кровь пускав», поэтому у осины горький вкус, а ольха красного цвета (Никифоровский 1897, № 958, Витебская губ.); ср. современную запись: «Кажуць, на осыны Юда задавіўса. А на олэшину з ёго кроў капала. Ольху, ольховое дэрэво, кору знімі — она красная, бі кроў по ёму...» (Боганева 2010, № 136, Брестская обл.).

Рассмотренные легенды от ольхе (вписывающиеся в рамки сюжета АТУ 773 «Соперничество Бога и дьявола») известны почти исключительно в Белоруссии, на юго-западе и западе Украины и юго-востоке Польши; вместе с тем фактически те же легенды о творении козла, который набрасывается на своего создателя, встречаются также в России, хотя и редко (Белова, Кабакова 2014, № 181–182).

В рамках темы соперничества Бога и дьявола в приведенных выше легендах особый интерес представляет мотив «волк откусывает у дьявола пятку», который, в свою очередь, как уже было отмечено исследователями (Гура 1997: 122–123), перекидывает мостик к некоторым восточнославянским наименованиям дьявола/черта, которые указывают на его физическую ущербность, таким как рус. архангел. *антипка беспятыи*, укр. *безп'ятко* (Славянские древности 2012/5: 521). По-видимому, легенды о создании чертом волка оказались привязаны к ольхе именно благодаря красноватому цвету ее древесины, связываемому с кровью дьявола. Известны и другие легенды, сопрягающие красноватый цвет древесины ольхи с темой крови. В Польше полагали, что крест распятия был сделан из ольхи, а поскольку Христос пролил свою кровь на кресте, ее древесина приобрела такой цвет; поэтому для изготовления крестов часто используют ольху (Niebrzegowska 2000, № 229, Замоийское воев.).

Связь ольхи с нечистой силой, выраженная прежде всего в легендах, объясняет запрет прятаться под ней во время грозы и сажать ее около дома (ПА, Вел. Бор Гомельской обл.); магическую практику оставлять на ольховом кусте жертву полевому или лесному духу (обычно в виде хлеба с солью) (Черепанова 1996: 79, Новгородская обл.); польское поверье о том, что места у воды, где в изобилии растет ольха, любит дьявол-*topielec*, который,

как считают, состоит в родстве с ольхой (при этом ссылаются на приведенные выше этиологические легенды) (Gustawicz 1882: 221), и т.д.

Как и другие «демонические» деревья, ольха часто наделялась свойствами **апотропея**, причем ярче всего они проявляются на пограничье Восточной и Западной Славии, а также на русском западе и северо-западе. Русины Словакии в канун Юрьева дня делали из ольховой коры трубы и трубили, чтобы напугать местных ведьм — «босорок» (Вархол 2002: 39). В Надворной (ныне Ивано-Франковская обл.) человек, пострадавший от ведьмы и желающий, в свою очередь, навредить ей, должен был, уподобившись медведю, зубами рвать кору с ольхи, говоря: «Не вільху луплю, але черегілничу и лихогїлчину корову медвігь лупит!» [Не ольху рву, а корову чередильницы и лиходильницы <имена ведьм> медведь рвет] (Онищук 1912: 49). На Брянщине ольху рекомендовали сажать у домов, «шоб чорт не вязаўся» (ПА, Картушино).

У восточных славян ольха применялась с целью воспрепятствовать посмертному «хождению» покойников; и хотя такого рода свидетельства довольно редки, они зафиксированы на разных территориях. В Карпатах верили, что когда кто «помер не своєю смертю, казали, шо чоловік ходить, душа ходить там», то «вильху садили, и не мож ходити. Не допускало тотó дерево того» (КА, Грушево Закарпатской обл.). Белорусы также использовали ольху, чтобы помешать покойнику «ходить», и объясняли ее магическую силу тем, что на ней «красная кровь сатаны» (ПА, Хильчицы Гомельской обл.), а украинцы Черниговской обл. вместо осинового кола втыкали в могилу «ходячего» покойника кол из ольхи (ПА, Олбин).

Ольха считалась средством, изгоняющим хтонических животных и разного рода «гадов»: она прогоняла кротов с полей и огородов, охраняла амбары с зерном от мышей и капусту от червей (Gustawicz 1882: 221; КСК 2000/5: 136); с ее помощью избавлялись также от домашних насекомых при первом куковании кукушки (Гура 1997: 71, Брестская обл.)². В Тверском крае срезали три ольховые палочки, клали их на печку и говорили: «Тебе, ольха, дай Бог сохнуть, а моим клопам издохнуть» (Плетнев 1903: 317).

² Многочисленные примеры апотропеического использования ольхи в обрядах и магии собраны в: Славянские древности 2004/3, s.v. *Ольха*.

Широкое применение имели отвары ольхи (признаваемые и научной медициной), а также вода, пропущенная через ее корни или ветки (Gustawicz 1882: 221). Украинцы Карпат обмывали больных детей отваром ольхи (Лепкій 1884: 106). Белорусы мылись в отваре ольхи от насланных болезней, используя его и как лечебное средство, и как апотропей (Проза Падзвіння 2011, № 1099). По наблюдениям поляков, вода, омывающая корни ольхи, становится черной; если искупаться в такой воде, то не будешь болеть (Fischer 1937: 70).

Кроме того, ольха использовалась как оберег в других сферах. В Польше, на Украине и в Белоруссии ольхой иногда украшали дома и хозяйственные постройки во время весенне-летних календарных праздников — в Зеленые Святки, в канун летнего Иванова дня и в другие дни, втыкали ветки в поля и огороды, чтобы никакие болезни не вредили посевам и чтобы уберечь культурное пространство от града и бури (Paluch 1984: 64–65; Morawski 1884: 24; Janota 1878: 566; Fischer 1937: 70). Белорусы с помощью свежих веток ольхи запаривали молочную посуду, чтобы никто не мог сглазить молоко (Сержпутоўскі 1930, № 302, Минская губ.). В Словакии (Горняцко) кусочки ольховых листьев клали в обувь молодоженам, когда те отправлялись венчаться, чтобы уберечь их от всего, что могло помешать их браку (Tomeš 1965: 196).

На Русском Севере ольха относилась к самым почитаемым деревьям: о ней, в частности, говорили, что ольха «в чести водилась», поэтому для обезвреживания колдуна ему в гроб клали палку или полено из ольхи, чтобы он не «ходил» (Мазалова 1995: 80, Кенозеро). В тех же местах в отваре ольхи и можжевельника обмывали покойников в профилактических целях (Криничная 2011, № 42), а беременная женщина, при необходимости проститься с покойным, клала себе за пазуху ольховую ложку (Логинов 2004: 2).

На Русском северо-западе ольха, наряду с рябиной, также нашла применение в ритуалах, направленных на возвращение заблудившихся в лесу людей и животных. На Новгородчине из ольховых веток вязали кресты, которые знахарь «кидал» вдоль дороги, тем самым стремясь вернуть домой потерявшуюся скотину (Панченко 2008: 246)³. В Олонецкой губ., когда человеку

³ По мнению А.А. Панченко, смысл этого магического ритуала состоит в том, чтобы «связать» демона, сделать его «пленником» и таким образом вынудить вернуть животное или человека (Панченко 2008: 246–248).

или животному случалось заблудиться, те, кто искал его, ставили на перекрестках кресты, сделанные из верхушек ольхи и шиповника, и произносили специальное заклинание, обращенное к лесному хозяину (Курец 2000, № 346). Такие же кресты делали и из рябины, а также из других пород деревьев.

Отмеченная выше популярность ольхи как магического инструмента в традиционной культуре Русского Севера и северо-запада обнаруживает явные параллели у финно-угорских народов. Считалось, что колдуна можно было убить пулей, сделанной из ольхи, а умершего колдуна обезвреживали, забив в него кол из ольхи (Мифология коми 1999: 226). Вепские колдуны, а также дружки на свадьбе применяли в качестве оберега посох из ольхи, а сегозерские карелы парили подойники ветками ольхи и натирали зубы ольховыми корнями при зубной боли, что, по мнению И.Ю. Винокуровой, указывает на общеприбалтийско-финскую традицию, приписывающую ольхе способность излечивать больных и оберегать от всякой нечисти и колдунов (Винокурова 2015: 243). Параллели между севернорусской и финно-угорской традициями обнаруживаются и в фольклоре. В частности, сюжет СУС 327 С, F («Мальчик и ведьма») в его севернорусских вариантах, включающих мотив изготовления ребенка из ольхового полена (поэтому его зовут *Олиханко*) (см.: Архангельские сказки 2002, № 19), находит прямое соответствие в карело-финском эпосе (где герои изготавливали человека из ольхи), а также отчасти у карелов, вепсов и соответственно у северных русских, которые считали ольху священным деревом (см.: Криничная 2011, № 42, Пудожский р-н).

КОЛЮЧИЕ ДЕРЕВЬЯ И КУСТАРНИКИ

Народная демонология. — Колдовской инструмент и вредоносная магия. — Взаимоотношения с «ходячими» покойниками и вампирами. — Многофункциональный оберег. — Народная медицина. — Профилактическая магия. — Колючие как плодовые. — Фольклор. — Сюжеты Священного предания.

В легендах, быличках, песнях, магических практиках и других сферах и жанрах традиционной культуры заметное место занимают колючие деревья и кустарники — такие как боярышник¹, терновник², шиповник³, ежевика⁴, держидерево⁵,

¹ Боярышник (*Crataegus*) — род листопадных кустарников или небольших деревьев, относящихся к семейству Розовые (*Rosaceae*). Славянские названия: пол. *glóg, glóžyna, jaworek*; в.-чеш. *hloh (loh)*, укр. *глід, гліг, малай, свербигуз* (гуцул.), *лога* (бойков.), *глик*, полес. *мозыр. гудэрэво*. У сербов и болгар под названием *глог* известно несколько колючих кустарников — *Prunus spinosa* (терн), *Crataegus nigra*, *Crataegus oxyacantha* (Чажкановић 1936: 128) и др.

² Терн, терновник, или Слива колючая (*Prunus spinosa*) — небольшой колючий кустарник; вид рода Слива (*Prunus*). У южных славян название этого вида (серб., болг. *трн*) относится также к кустарникам и деревцам других родов: к *Crataegus monogyna* (*бели трн, бела драча*) и к *Paliurus aculeatus* (*црни трн, црна драча*); другие славянские названия: чеш. *trnka*, пол. *tarnina, ciernie, tarní*, рус. *терен, терновник*, укр. *терен*.

³ Шиповник (*Rosa*) — род растений семейства Розовые (*Rosaceae*). Славянские названия: *шиповник, шипок, шипица, шупшина, шипшина, шипак, šipek* и др. (от праслав. *šipъ «стрела, острие, колючка»); *свороборина, своробовина, свербивуз* (рус. *свороб* — «зуд», из-за волосистости семян); *терновник, терни*; укр.-карпат. *глог*, пол. *glóg*; закарпат. *хечи-печи*, укр. *троянда, троян-зилле, трандафиль*, болг. *трендафил* (от греч. τριαντάφυλλο «тридцатилепестная» роза) и др. (Батырева 2013 и др.).

⁴ Ежевика — подрод рода *Rubus* (*Rubus caesius* и *Rubus fruticosus*). Славянские названия: укр. *ожина*, пол. *jeżyna*, серб., болг. *купина, куманика*, серб. *оструга* и др.

⁵ Держидерево, христова колючка (*Paliurus spina-christi*, *Paliurus aculeatus*) — листопадный кустарник или небольшое дерево семейства Крушиновые; растет в том числе на юге России и Украины. Согласно легенде, именно из этого дерева был сделан терновый венец Христа —

свидина⁶ и, естественно, можжевельник⁷. Традиционная культура приписывает этим кустарникам особую связь с демонами, а нередко даже ведет их происхождение от дьявола. В то же время именно эти кустарники (их шипы, колючки и ветки) широко используются в качестве апотропея, для защиты от тех же демонов, «ходячих» покойников, а также болезней и других напастей. Этот небольшой парадокс хорошо известен исследователям народной культуры (см. хотя бы: Зайковская 1997; Усачева 2008).

Несколько предварительных замечаний. Во-первых, народная традиция воспринимает колючие кустарники в основном типологически, чем, на наш взгляд, объясняется сходство (точнее даже общий набор) связываемых с ними сюжетов и магических практик, а также тот факт, что названия отдельных видов этих кустарников легко присваиваются другим, отчего не всегда можно точно сказать, о каком именно растении идет речь. И во-вторых, апотропеическая функция колючих кустарников особенно заметна в славянских культурах Балкан и Карпат, в то время как на большей части восточнославянской территории и в других северных областях Славии эта роль обычно отводится хвойным деревьям, таким как ель, можжевельник и нек. др., а также осине (хотя единичные примеры с других славянских территорий, аналогичные балканославянскому и карпатскому материалу, всё же встречаются, и мы будем приводить их по ходу изложения).

Первая и самая очевидная черта, объединяющая все колючие кустарники, — их **связь с демонами** — начиная с поверий об их дьявольском происхождении или о том, что они являются местом обитания демонов, и заканчивая сюжетами об их взаимных перевоплощениях. Македонцы говорили, что на боярышнике

в память об этом событии дано научное (*Paliurus spina-christi*) название растения. Славянские названия: укр. *держидерево*, бел. *дзяржы-дрэва*, серб., макед. *драч*, *чалија*, *вукодржица*, болг. *чалия*, *кара-чилия*, *шипак*, *трендафил*, укр.-карпат. *свербиуз*, *гечи-печи* (гуцулы, бойки).

⁶ Свидина (*Swida*, *Thelycrania*) — кустарники или невысокие деревья семейства кизиловых, часто относимые к роду Кизил (*Cornus*). Свидину южную и свидину красную часто называют *глогом*, подобно боярышнику.

⁷ Мы решили не писать отдельно о можжевельнике, поскольку ему посвящены по крайней мере две обстоятельные современные работы, к которым мы и отсылаем читателя (Усачева 2000a; Janyšková 2000).

собираются демоны (Вражиновски 2006: 133), а сербы считали, что там живут демоны болезней. Поэтому в канун праздников знахарки относили под боярышник вино, воду, цветы, лепешки, подкову, соль и клинышки, которыми «заклинивали» демонов на этом кустарнике, чтобы они приняли предложенную жертву и оставили больного в покое (Чајкановић 1936: 131). Македонцы рассказывали также, что вокруг шиповника собираются злые духи — *вампири*, *ветрошчини*, самовилы, которые устраивают там трапезы, вешают на шиповник качели и качаются, см. болгарское название шиповника *самодивски трендафил*. Верили, что, найдя на перекрестке шиповник, надо отнести туда дары (рубашку, штаны и др.), чтобы умилостивить самовил. Поэтому под шиповником запрещалось сидеть и спать (будешь видеть плохие сны), выкорчевывать и рубить его, а нарушение этих запретов было чревато болезнями (скрутит ногу или руку) (Вражиновски 2006: 142).

Аналогичные верования встречаются также на Карпатах и в Западной Славии, хотя и значительно реже. У русинов Словакии кусты шиповника считались местом обитания упыря (*пийокровника*) и «ходячего» покойника, уничтожить которого можно было только одним способом — поджечь куст и одновременно бить по нему колами (Вархол 2002: 80; Шмайда 1964: 106, Пряшевщина). Согласно чешской быличке, однажды невеста, рассорившись с женихом, сказала: «Чтобы меня черт взял!» Вслед за этим налетел черт и вырвал ее из свадебной процессии, а через три дня ее нашли в колючих кустарниках разорванной на части (Adámek 1900: 327). Последний пример показывает, что в такого рода мифологических рассказах и поверьях речь часто идет о колючих кустарниках вообще — без уточнения конкретного ботанического вида.

В зарослях ежевики обитали и устраивали игрища и трапезы вилы и самодивы, поэтому в местах, где буйно росла ежевика, запрещалось находиться в темное время суток (р-н Преспы, Македония); в Далмации верили, что в ежевике прячется *вукодлак* (Чајкановић 1985: 153), а в обл. Сакар в Болгарии рассказывали легенды о том, что первые люди на земле — *елени* — жили в кустах ежевики и там же умирали, отчего они почитали ее и приносили ей жертвы (Сакар 2002: 251). Укажем на параллель к демоническому «портрету» ежевики в быличках западного Полесья, где известен сюжет о превращении ведьмы в ежевику в купальскую ночь: «На Купало... ведьмы ходять, воўшэбници. То ужэ оны на шчо ўорожать... От чоловик

у нас рыбку ловиў да йшоў до дому. А тая воўшэбница скинула ежыною [обернулася ежевикой], а вин зачapiўса да й упаў и рыбку рассыпаў. А оны (ведьмы) ужэ булы такимы неякимы пташкамы, да давай тую рыбку збираты. Той дид пошоў до хаты. А вин шчо, вин взяў, буў у яго топор, а вин сякнуў по тий ежыни, перэсик ее. А ужэ эта жэншчына, як зробылася ужэ нэ воўшэбница, так ужэ у ее спына была у ее побитая» (ПА, Ласицк Брестской обл.).

В качестве параллели к этим материалам, связывающим колючие кустарники с демоническим началом, отметим русские «присушки», в которых демонический персонаж сидит под терновым кустом и насылает на человека сильную страсть: «Во чистом поле стоит тернов куст, а в том кусту сидит толстая баба, сатанина угодница. Поклонюсь я тебе, толстой бабе, сатаниной угоднице, и отступлюсь от отца и от матери, от роду, от племени. Поди, толстая баба, разожги у красивой девицы сердце по мне, рабе имярек» (Ефименко 1864: 17, Архангельская губ.; в других вредоносных заговорах на месте терновника фигурирует осина, см.: Русские заговоры 1998, № 860). В русских загадках колючие кустарники (терновник, шиповник) описываются через образ дуба, имеющего дьявольские сучья или корни, что, по мысли А.В. Юдина, обусловлено символикой тернового венца, см.: «Дуб волынский, на нем платье богатырско, а сучье дьявольско» (Терновник); «Дуб коротынский, отрасли дьявольские, а корни чертовы» (Шиповник) (Юдин 2007: 60).

Колючие кустарники и их ветви использовались ведьмами в качестве **колдовского инструмента**. Как свидетельствуют материалы хорватского судебного процесса над Магдаленой Мухич (Magdalena Muhić) в 1640 г., чтобы навредить некоей женщине, Магдалена заставила одного мужчину принести из леса ствол боярышника, вытесать из него кол и слегка опалить его в очаге; затем она взяла кол, сильно вбила его в землю у порога и, вертя им по кругу, выкопала таким образом вокруг кола небольшую ямку, куда налила молока и воткнула в него раскаленный вертел, произнеся при этом: «Сейчас мы сделали то, что думали». Женщина, против которой все это было задумано, умерла на следующий день в страшных мучениях (Marks 2007: 35, примеч. 11). Сербь-границары использовали во вредоносной магии колючий терновник: чтобы поссорить членов одной семьи между собой, рекомендовали прийти с веткой терновника к ним домой и незаметно

коснуться ею цепей над очагом, после чего те начнут ссориться, стремясь «уколоть» друг друга (Беговић 1986: 278). У сербов же запрещалось оставлять детские пеленки на кусте терновника, чтобы в них не попала какая-нибудь злая душа (которую зацепил терновник), «јер ће деца се срдити» [иначе дети будут сердиться] (Чајкановић 1936: 128).

В магии колючие кустарники выполняют апотропеические функции, главной из которых, объединяющей эти растения-обереги, является их применение с целью **помешать умершему превратиться после смерти в вампира или иного «ходячего» покойника**. Тела покойников, подозреваемых в посмертном «хождении» и вампиризме, пробивали колом из древесины колючих кустарников, втыкали в них колючки и шипы, обкладывали в гробу колючими ветками и, наконец, в качестве самого радикального способа — сжигали на разведенном на колючих ветках огне; широко практиковались и комбинированные способы нейтрализации вампиров.

На Балканах в этой функции чаще всего выступал боярышник — *глог*. Сербы в Заечаре протыкали покойника колом из боярышника, а его колючки раскладывали по углам комнаты, где лежал покойник, «да се не повампери и да му се душа ту не би вртела» [чтобы он не стал вампиром и чтобы его душа тут не крутилась] (Живковић, Ромелић 1997: 292); втыкали эти колючки покойнику в пупок, забивали в рот (Филиповић 1972: 211), горло (Сакар 2002: 316) или под язык (ГЗМ 1899/3: 793, Босния); в Бачке их сжигали на могиле покойника (Этнички контакти 1997: 56) и т.д. Сербы в окр. Чачка верили: чтобы умерший некрещеный ребенок не стал вампиром, его надо закопать под кустом боярышника (ГЕМБ 1938/13: 133); в других местах с этой же целью женщины после похорон шли на кладбище, где на уровне груди похороненного покойника втыкали в могилу нож, а на уровне рук и ног — колышки из боярышника (Милићевић 1894: 343), ср. сербское выражение *прикован за гроб глоговим коцем* [пригвожден к могиле колом из боярышника] (Чајкановић 1936: 129). Болгары в Ловечском крае кидали ветки боярышника в могилу, обматывали ими тело умершего, а также втыкали колючки в то место, где обмывали покойного, чтобы он не превратился в вампира, и в обувь покойника, и даже в пятки: если он попробует встать, то напорется на колючки (Ловешки край 1999: 278, 282, 414). Пытаясь определить, кто из покойников является вампиром,

и помешать ему встать из могилы, македонцы в Гевгелии забивали по колышку во все свежие могилы (Тановић 1927: 261).

Наиболее радикальным способом остановить вставшего из могилы вампира был кол из боярышника или другого колючего кустарника. В Боснии в случае, если вампир беспокоил живых, на могилу приносили горячие угли и длинный толстый кол, выкапывали гроб, втыкали кол в тело так глубоко, чтобы он пробил грудь покойника, а затем посыпали тело углями, чтобы оно сгорело (ГЗМ 1899/3: 704). В Боснии в «вукодлака» втыкали кол из можжевельника, выкопав предварительно покойника из могилы (Filipović 1969: 54).

Болгары считали, что видеть вампиров и других «ходячих» демонов и неприкаянные души (типа *плътеникът*), противостоять им и бороться с ними могут так называемые субботные люди (*съботници*, т.е. родившиеся в субботу), а также *глогинковци*, *глоги*, *глогове* (от *глог* ‘боярышник’)⁸. Таким образом, «победитель вампиров» получал имя колючего кустарника, который считался действенным апотропеем. Такой *глог* мог убить «плътеника» (вампира), для чего ему необходимо было воткнуть в труп колючку черного боярышника (Маринов 1984/2: 76–78; Илиев 1919: 118). В Ловечском крае (с. Дълбок Дол) рассказывали о том, как однажды *глогове* пришли на могилу вампира, обложили ее ветвями черного боярышника, развели из него же огонь, на котором вскипятили воду, вылили кипяток на могилу и услышали, как в ней что-то лопнуло, вероятно, это была наполненная кровью кожа вампира (Ловешки край 1999: 282).

Использование боярышника в аналогичных функциях было известно и в других областях Европы; в северной Германии, например, боярышник применяли в качестве дров для сжигания трупов, высаживали его на могилах и т.д. (HDA 9: 445).

С теми же апотропеическими целями на Балканах использовали и другие кустарники, в частности терновник. Болгары в Гоцеделчевско, подозревая в умершем вампира, раскапывали его могилу, кидали в нее целое ведро терновых веток, на огне из которых и сжигали вампира (Мицева 1994: 116); в Благоевградско обсаживали дом терновником, и если вампир, пришедший ночью в дом, задевал терновник и накальвался на его колючки, то тотчас падал как мертвый (Там же: 103). Случайно убитую в доме змею, опасаясь

⁸ Об этом мифониме см. специально: Дукова 2015: 97–98.

ее превращения в вампира, хоронили глубоко под терновым кустом (Чайкановић 1936: 127). Чтобы на святках умерший не превратился в демона *каракончо*, болгары обматывали его тело ветвями ежевики (Ловешки край 1999: 283).

На Карпатах вампиров и ведьм также протыкали терновыми колючками или даже колышком из древесины терновника (Fischer 1921: 347; Киевская старина 1890: 29, 113). Если покойник после смерти начинал «ходить», лемки выкапывали его из могилы, вынимали из гроба и пробивали осиновым колом, а возвращая тело в могилу, прикрывали сверху колючими ветвями, в т.ч. терновыми (Reinfuss 1990: 89). На Карпатах умершего двоедушника обезвреживали с помощью ежевики: его тело клали в гроб, сердце пробивали осиновым колышком (чтобы оно не ожило никогда, так же как не оживет и не превратится в дерево этот колышек), а ноги и руки связывали ветвями ежевики (*ужинувим терньом*), венец из которого был на Христе во время распятия (Свѣтлик 1930: 54–55). Русины Словакии у ног покойного клали в гроб колючки боярышника, а ноги «перевязывали» колючими ветвями ежевики, чтобы он не мог «ходить» после смерти (Вархол 2002: 43).

Подобным образом, раскапывая могилу «ходячего покойника» и пробивая тело колом, поступали и восточные славяне — с той лишь разницей, что они использовали для этого осину.

Если эти средства не помогали, то тогда тело (например, умершей босорки или вампира) выкапывали и сжигали на терновом огне (*спалити на терновім огни*) (Лемківщина 1988/2: 339). У украинцев Карпат в р-не Верецкого перевала записан рассказ об упыре, замучившем все село: он ходил после смерти, говорил голосами людей и животных и т.д. Чтобы избавиться от него, мужчины отрыли могилу, открыли гроб, обвязали цепями тело и вытянули его наверх, после чего порубили его на куски топором и сожгли на терновом огне, хотя упырь пытался вырваться и разорвать цепи (Демян 1927: 171). Подробнее о сжигании ведьм на терновом огне см. в специальной статье В. Гнатюка (1912а).

Разнообразными были и магические практики, осуществляемые профилактически, чтобы **помешать вампиру проникнуть в дома**, беспокоить и пугать людей; в отдельных случаях колючие кустарники применяли для распознавания демонов. Сербь в Скопской Котлине считали, что местные ведьмы, называемые *вештерице*,

происходят от старух, уже умерших или очень старых (которые бродят во сне, когда их душа покидает тело), которые передвигаются по ночам в виде огня или пучка света. От них можно защититься только с помощью колючки держидерева (*чалија*): если этот пучок света царапнуть или поскрести такой колючкой, наутро какая-нибудь старуха в селе будет ходить с поцарапанным лицом, что позволит распознать в ней *вештерицу* (Филиповић 1939: 520–521).

Повсеместно в Южной Славии колючки и ветки боярышника и других колючих растений помещали на окнах, пороге, в дверях и в дымоходе, замыкали ими дверь, просто держали боярышник в доме, носили на себе крестики из боярышника, клали крестики из черного боярышника в наволочку и т.д. (Чажкановић 1936: 129; Dragičević 1908: 460; Маринов 1984/2: 77; Ловешки край 1999: 283). В обл. Сакар (ю.-вост. Болгария) верили, что вампир не может пройти через кусты терновника, и потому «затърнява се къщата» («тернили» дом, т.е. окружали его терновыми ветками); вампир натякался на них, прокалывал кожу (а состоял он до 40-го дня только из кожаного мешка), лопался от впившихся в нее колючек и погибал; здесь же верили, что если на могиле вампира или перед убежищем мифического змея зажечь костер из держидерева, то демон будет уничтожен или изгнан (Сакар 2002: 245, 241). Боярышник упоминается в сербской формуле-проклятии, произносимой при назывании вампира по имени: «На путу му броћ и глогово трње» [Чтобы на его пути встали марена (*Rubis tinctorum*) и колючки боярышника] (Чажкановић 1985: 76).

Возможности магического использования колючих кустарников не исчерпывались функцией избавления от «ходячих» покойников и вампиров, хотя она, безусловно, доминировала. Боярышник, терновник, ежевику и шиповник широко **применяли в качестве многофункционального оберега** — для защиты от демонов, ведьм и змей, а также разнообразных проявлений злонамеренной магии.

Во многих регионах Боснии боярышник считали чуть ли не святым деревом — прятались под ним в грозу, клялись им, произнося «глога ми» и подтверждая тем самым истинность сказанного, не жгли его и т.д. (Franković 1987: 254). Усмирение, отгон и защита от демонов (в дороге и дома) осуществлялись разными способами. Хорваты Каставщины, отправляясь в путь на неделе, соединяющей времена года, стремились иметь при себе

палку из черного боярышника (Jadras 1957: 83), а македонцы носили с собой от злых духов амулеты из черного боярышника в форме креста (Вражиновски 2006: 133). Черногорцы в Сочельник срубали в лесу помимо бадняка еще и *ватраль* 'кочергу' из боярышника, который якобы способен выгнать из дома дьявола (ГЕМБ 1970/33: 166). Сербы в Бачке верили, что ведьму можно отогнать, ударив ее наотмашь палкой из черного боярышника (ГЕМБ 1932/7: 86). Болгары Ловечского края на святках, опасаясь демонов *каракончо*, клали ветки боярышника и ежевики под печную трубу и втыкали их в двери дома, а также носили на шее в это время крестики из боярышника (Ловешки край 1999: 277–278). В Боснии о способности боярышника умирять дьявола рассказывали такую быличку. Однажды удачливый охотник заметил, что в его ловушку (*звожђе*) перестали попадаться звери, а сам капкан (типа кандалов) наутро оказывался открыт. Он спросил совета у знающего человека, и тот посоветовал ему сделать для ловушки клинышек из боярышника и им запереть ловушку; кроме того, он сказал, что, когда охотник поймает кого-нибудь, он должен взять кол из боярышника и как следует поколотить того, кого в ней найдет. Охотник так и поступил: наутро он обнаружил запертого ловушкой турка, который признался, что он и есть дьявол и это он открывал ловушки. Охотник взял с него слово, что тот каждый день будет приносить в его ловушку зверя (БВ 1888/7: 103, Босния).

С помощью боярышника оберегали скотину и возвращали отнятое у нее молоко. В Крагуевской Ясенице (Сербия) для этого кропили водой скотину у той хозяйки, которую подозревали в отбирании молока, а остатки этой воды выливали на боярышник со словами: «О глокчићу, по Богу брат да си ми, прими Бога и св. Јована, поврати ми сир, млеко и кајмак, као што ми је раније било, а ово што не ваља подај оној чије је» [О боярышник, будь мне брат по Богу, прими Бога и св. Иоанна, верни мне сыр, молоко и каймак, как у меня было раньше, а то, что не годится, отдай той, которой оно принадлежит] (Павловић 1921: 141). Болгары в окрестностях Сливена выбор в качестве апотропея боярышника, ветки которого помещали на загоны со скотом (овцами и коровами), чтобы «джадии» не отобрали у них молоко, объясняли тем, что укол боярышника для них смертоносен (Тодорова 1941: 51). Боснийцы, чтобы избавить жеребят от сглаза и порчи, делали из боярышника ложку, просверливали в ней дырку и вешали им на шею (ГЗМ 1899/3: 711).

Аналогичные функции защиты от демонов и ведьм приписывали и другим колючим кустарникам. Хорваты в окр. Беловара помещали ветки шиповника в ворота, ведущие в загоны со скотиной и даже во двор, а также в окна, через которые можно было проникнуть в дом или к скотине; обычно это делали накануне Юрьева дня, когда ведьмы отбирали молоко (Lovrenčević 1967: 144). В окр. Требине у боснийских сербов в день свадьбы все домохозяйцы и молодежь втыкали себе в одежду кусочки и шипы терновника, чтобы им не навредили злые духи (Чайкановић 1936: 126). Болгары Ловечского края отгоняли летающего змея, облив его отваром из трав и других растений, в число которых входила и *трънка-та-гръмотрънка*, т.е. терновник (Ловешки край 1999: 288).

Общеапотропеические функции приписывались колючим кустарникам на Карпатах, а также отчасти в Западной Славии. Гуцулы, чтобы избавиться от «обміняка» и вернуть своего ребенка, укладывали подменыша на межу и слегка били по плечам ветками боярышника (Шухевич 1902/3: 4); считалось, что после этого туда прибежит ведьма, вернет похищенного ребенка и забрет своего со словами: «На соби своей. Бэй своей, нэ мое, подай мое, нэ бэй мое!» (Левкиевская 1994: 258). (Обратим внимание на то, что русские, белорусы и иногда поляки использовали в такой функции осину, а поляки также и бузину.) Бойки, веря, что, переступив через последнее снесенное курицей яйцо, можно заболеть, шли с этим яйцом на межу, ломали там терновник и шиповник и сжигали всё это вместе с яйцом в лесу под вывернутым бурей деревом (Левкович 2010: 74, Львовская обл.).

Вместе с тем чаще всего к помощи колючих кустарников прибегали тогда, когда надо было защитить скотину от ведьм. Куст шиповника (*драк*) клали в канун Юрьева дня перед хлевом, «жебы са босорка пробила», «же кедь босорка буде іти за молоком, бы са поколола» (Вархол 2002: 80). В Полесье в купальскую ночь в ворота хлева и двора втыкали шиповник, колючую грушу и крапиву, а также ежевику, чтобы ведьма исколола руки, если попытается добраться до коровы (ПА, Выступовичи Житомирской обл.), хотя чаще в этой функции у восточных славян использовалась именно жгучая крапива. Словаки в Зеленый четверг выгоняли скот веткой шиповника — от ведьм (Sobotka 1879: 186). Чехи в Славонии в ночь накануне дня свв. Филиппа и Якуба, на которую приходился разгул ведьм, втыкали в порог хлева и в навоз ветки терна, боярышника

и шиповника, чтобы «поймать» на них ведьм (Heroldova 1971: 234). В вост. Чехии (Глинецко), чтобы никто не смог испортить скотину, в пороге или в воротах хлева прокручивали дыру, которую затыкали колышком из боярышника (Adámek 1900: 226)⁹. Там же, в Глинецко, над огнем, разожженным из древесины шиповника, вешали мешочек с творогом из молока коровы, которую испортил «шкодник» (ведьмак), и, пока этот мешочек висел над огнем, глаза «шкодника» были налиты кровью и по этому признаку его легко можно было распознать (Там же: 228). И вновь отметим здесь параллелизм колючих кустарников и осины, на огне из которой, согласно восточнославянским поверьям, надо прокипятить цедилку, чтобы заставить ведьму, испортившую корову, прийти в дом к обиженному ею человеку и признаться в содеянном.

Боярышнику приписывалась способность отгонять змей, а также других хтонических животных и насекомых. Сербы верили, что змею можно убить палкой из черного боярышника, а также ножом, ножи которого сделаны из него же (Чайкановић 1936: 130). При укусе змеи рекомендовали проткнуть рану шипом боярышника (ГЕМБ 1930/5: 109), а знахарки заговаривали такие раны с веткой боярышника в руках (Сакар 2002: 241). У балканских славян 1 мая, в день св. Иеремии, и в другие весенние праздники совершался обряд, направленный на то, чтобы шумом, огнем и отгонными формулами изгнать со двора и из села змей, появившихся ранней весной. В этих формулах змее угрожали тем, что, оставшись в селе, она погибнет, напоровшись на острые колючки боярышника и шиповника: «Јеремија у поље, беж'те, змије, у море. Све редом отишле, само једна остала, и она је пропала: оба ока избола, на два трна глогова, на четири шипова!» [Иеремија в поле, бегите, змеи, в море. Все подряд ушли, только одна осталась, и она пропала: оба глаза выколола, на два шипа боярышника, на четыре шиповника!] (Петровић 1848: 244, Крагуевац)¹⁰.

Аналогично у русинов Пряшевского края на Благовещение с помощью колючих веток избавлялись от гадов: для этого каждая

⁹ Напомним, что у русских колышками из осины затыкали дырку в роге скотины с вложенными в нее волосками, чтобы уберечь корову от порчи и пропажи, что вновь напоминает о синонимии колючих кустарников и осины (с соответствующим географическим распределением этих символов).

¹⁰ Об обряде и формулах см. подробнее: Плотникова 2004: 134–135.

хозяйка волокла по земле от дома до берега реки ветку шиповника, чтобы «вся гидота» — змеи, ящерицы, кроты, мыши и др. — ушли со двора; при этом хозяйка говорила: «жебы од нашой хыжы шыткой злой одвело» (Шмайда 1964: 104), ср. восточночешский обычай выгонять тараканов из дома прутом из шиповника, срезанным в Страстную пятницу (Adámek 1900: 264), или делать из боярышника колышки для вязания снопов, чтобы позже в амбарах мыши не грызли колосья (Там же: 269).

Отношение к колючим кустарникам как к апотропеям определило их применение при угрозе **повальных и моровых болезней** — в основном в качестве средств защиты села, двора и дома от проникновения чумы или холеры. Так, в Болгарии, в окр. Ловеча, чтобы не заразиться чумой, рекомендовали носить крестик из черного боярышника (Ловешки край 1999: 289). Жители Заечара во время эпидемии чумы клали на ворота ветки боярышника, а также замуровывали их в фундамент дома или огораживали ими двор и дом (Живковић, Ромелић 1997: 292). В Сербии при начале любой эпидемии домочадцы отдавали знахарке свои тканые пояса, которые она связывала вместе, прицепляла к воротам дома и растягивала на всю их длину; в том месте, куда дотягивалась эта связка, знахарка вбивала топором в землю колышек боярышника и говорила: «До коца дошла, а колац не прешла, нити мојој кући доспела» [Чтобы до кола дошла (болезнь), а через кол не перешла и в мой дом не попала] (Милићевић 1894: 309). На юге Болгарии при начале таких эпидемий женщины шли к целебным источникам с дарами в виде лепешек с медом и завязывали кусочки ткани на росших вокруг кустах боярышника (Сакар 2002: 234). В зап. Болгарии, как рассказывают предания, при угрозе чумы или холеры люди скрывались в зарослях терновника, куда якобы не могла проникнуть болезнь, а также окружали свои дворы рвами, которые заполняли ветками терновника (Маринов 1914: 49).

К помощи колючих кустарников прибегали также в случае обычных, не эпидемических болезней. Боярышник широко применялся в народной медицине: под ним проводили ритуал исцеления и на него можно было символически перенести болезнь. Например, в обл. Сакар знахарки лечили эпилепсию заговорами, окуривая больного дымом от сожженных куриных перьев и веток боярышника, которыми украшали дома ко дню св. Георгия (Сакар 2002: 345). У боснийцев

в Височской Нахии, когда у ребенка болела нога или взрослого человека одолевала подагра, больного вели к кусту боярышника и, проведя топором вниз по телу, ударили им по стволу, тем самым «засекая» болезнь на боярышнике (Филиповић 1949: 303). В Сербии страдающий *улог*'ом (название болезни) шел к боярышнику с калачом, прижав хлеб к больному месту на теле, дотрагивался им до дерева и говорил: «У глог улог, а у тело одлог!» [В боярышник *улог*, телу облегчение!], оставлял хлеб на дереве и уходил (Милићевић 1894: 307).

Македонцы купали больных детей, положив в воду ветки боярышника (Вражиновски 2006: 133). Сербы кусочком черного боярышника вычерчивали на калачике магическую формулу от бешенства (Чајкановић 1936: 130). При болезни «далак» (отек селезенки?) знахарка вела больного к навозной яме, где якобы собирались болезни, и там грозила этой болезни веткой боярышника (Там же: 129), см. также в магической формуле от «наступа»: «За вечеру камен, за постелу глогово трње» [На ужин (тебе, болезнь,) камень, в качестве постели — колючки боярышника] (Вукова грађа 1934: 42). В Боснии для лечения от падучей делали из коры белого боярышника пояс, который носили на голом теле (GZM 1909/21: 469). У чехов в Биджове в заговоре отсылали болезнь на боярышник и другие колючие кустарники: «Zažehnávám vás, nemoce... Děte na hory, lesy, korce, skály, na hloží, trní!» [Заговариваю вас, болезни... Уходите на горы, леса, холмы, скалы, на боярышник, на колючий кустарник!] (Вельмезова 2004, № 203). Широкое применение боярышника в народной медицине известно и немцам.

Аналогично применяли и терновник. У хорватов Пригорья, когда терновник созрел, его ягоды слегка грызли и бросали горсть ягод туда, где он рос, произнося: «Denas boli, jutru celi!» [Сейчас болит, завтра вылечится] (Rožić 1908: 103). У болгар к источникам, называемым *трескави кладенци* (от *треска* «лихорадка»), ходили больные лихорадкой и оставляли на растущих там терновых кустах части своей одежды, нитки и пояса (Гинчов 1892: 131, Тырновско). В сербских заговорах болезнь пугали тем, что описывали место ее обитания в теле человека как поросшее боярышником и терновником: «Туј не можеш да боравиш, туј је глоговито, туј је трновито...» [Тут не можешь находиться, тут много боярышника, тут много терновника...] (Грбић 1909: 228).

В Родопах считали, что от шиповника бегут многие болезни, поэтому если ребенок никак не выздоравливал, знахарка раздвигала

колючие ветви шиповника и протаскивала ребенка сквозь образовавшийся проход. При эпидемии оспы под шиповник относили дары в виде меда и обрядовых хлебов, говоря: «Сипка зад шипка, шарка зад шишарка» [Сыпь за шиповником, оспа за шишкой] (Родопи 1994: 26). В Боснии при лихорадке больных проводили под веткой ежевики, вросшей концом в землю и образовавшей своего рода арку (Fabijanić 1975–1976: 94, Дервент).

У русинов к боярышнику обращались как к оракулу — с просьбой определить судьбу больного ребенка. Если новорожденный был слабым и мог умереть, то его купали в травяном отваре, который потом выливали под куст боярышника со словами: «Глошку, глошку, подуї на моюї дітинї кожу, а кеїь не подуеш кожу, возьми душку» [Боярышник, боярышник, подуї на кожу моего ребенка, а если не подуешь, то возьми душку] (Вархол 2002: 43).

Колючие кустарники и их части у южных славян использовали в **профилактической магии**. Кусочки боярышника вшивали в амулеты для детей; его ветками в Вербное воскресенье украшали дома и загоны со скотом; в Юрьев день женщины кидали их под мельничное колесо в воду, в которой собирались купаться (Чаїкановић 1936: 130); колючку боярышника втыкали в головку чеснока и помещали в колыбель в доме, где «не держатся» дети (Вукановић 2001: 143, Косово и Метохия); амулеты из боярышника, чаще всего в форме креста, брали с собой шахтеры, спускаясь в забой (Живковић, Ромелић 1997: 292, Болевац). Сербьы из кусочка терна-«близнеца», взятого с места срастания двух стволов, выросших из одного корня, делали амулет и прикрепляли его к шапочке ребенка (Чаїкановић 1936: 126). В Груже (центр. Сербия) утром на Рождество хозяйка высыпала перед очагом угли от бадняка, а сверху клала кол из боярышника; домочадцы перелезали через кол и угли со словами: «У ватри бисмо, не опекосмо се, у болести бисмо, не примисмо» [В огне мы были — не обожглись, в болезни были — не заразились] (Петровић 1948: 230). В Заечаре в Юрьев день протаскивали людей через куст ежевики, чтобы защитить их от всякого зла (Живковић, Ромелић 1997: 294). Болгарьы в Добрудже надевали на роженицу темный платок, на который сверху крепили разные апотропеи, в том числе крестик из держидерева (*чалия*) (Добруджа 1974: 231). Колючки (иглы) шиповника втыкали на свадьбе в воротник верхней одежды (прямо над сердцем)

или в шляпу жениха, чтобы уберечь его от порчи (Lovrenčević 1967: 146, Беловар, Хорватия). К началу молотьбы болгары изготавливали метлу из целого ствола терновника (*търнометка*): ею подметали на току, веря, что она не позволит подняться вихрю, который мог бы унести зерно, а также уберезет девушек от похищения змеем (Маринов 1914: 49).

Применение колючих кустарников в лечебных и профилактических целях известно и за пределами южнославянской традиции — у западных славян, на Карпатах, на Украине и других местах. В Малопольше утром в Сочельник срывали и съедали ягоды боярышника перед ужином, чтобы в течение года рот не болел (Gustawicz 1882: 247). В отваре веток купали детей, чтобы были крепче (Rokossowska 1889: 175, Звягельский у.). В восточной Чехии расцветшие веточки боярышника затыкали за образа от грозы (Adámek 1900: 277). У донских казаков, если для похорон случайно сделали гроб больше, чем требовалось для умершего, свободное пространство в нем, чтобы избежать следующей скорой смерти, набивали терновыми ветками и колючками (Власкина 2011: 93).

Впрочем, в символикe и прагматике колючих кустарников просматривается и совершенно иной круг значений и функций, обусловленный, по-видимому, тем, что они являются в основном **плодовыми кустарниками** и их плоды широко употребляются в качестве пищи и лекарственных средств. Главное же — что они оказываются в одном ряду с плодовыми деревьями и растениями и наделяют плодородием и фертильностью (см. ниже в главе «Плодовые деревья»). В Сербии женщина, у которой не было детей, чтобы забеременеть, омывалась в воде, в которую были опущены три зернышка боярышника, после чего ей нужно было съесть одно из них (*Ђорђевић* 1941: 19). В Малопольше девушки утром в Сочельник ходили за ягодами боярышника; когда они возвращались домой, хозяйка забирала боярышник у каждой из них в отдельности и пересчитывала ягоды, причем принесшей четное количество наступавший год сулил замужество (Gustawicz 1882: 247). Болгары из веток шиповника делали свадебное знамя (Странджа 1996: 224), обращая внимание на то, чтобы дерево или кустарник, от которого отрубали для этого ветку, был плодоносящим (Сакар 2002: 286). В Боснии пеленки новорожденных сушили на ветвях терна, чтобы зубы у детей росли быстро (Fabijanić 1986–1987: 268, Тешань).

Напомним, что у южных славян помимо названных выше колючих кустарников широко известен также кизил, символизирующий здоровье и крепость, который в исключительно редких случаях также использовался в отвращающих целях. Например, в Боснии и Герцеговине путнику советовали иметь при себе заостренный кол из кизила, которым можно было убить волколака (ZNŽO 1901/6: 130), а в Болгарии таким колом протыкали вампира, чтобы тот не ходил после смерти (Илиев 1919: 117).

Связываемый с колючими кустарниками комплекс верований, магических ритуалов и функций, а также страх, чувство опасности и боль, которую они вызывали, стали, по всей видимости, причиной того, что в фольклоре эти растения **ассоциировались почти исключительно с негативными эмоциями и в целом оценивались сугубо отрицательно**. Во фразеологии и поговорках терновник является символом неприятностей, трудностей, неадекватного поведения, ср. укр. *маю ся, як в терню* (Дикарев 1903: 35); болгарское название держидерева *драка* имеет также значение 'надоедливый человек, от которого трудно избавиться', ср. рус. *он как репей, пристал как колючка* с тем же значением, и т.д.

Образы колючих кустарников широко используются в проклятиях и иных пожеланиях негативного характера, см. болг. «Драки очите да му издерат» (Геров 1: 365). Колючие кустарники часто символизируют недобрую, неправильную смерть и соответствующие ей похороны (сжигание на костре из терновых веток, помещение их в могилу, обсаживание могилы колючими кустарниками и т.д.), т.е. апеллируют к широко известной ритуальной практике, связанной с защитой от «ходячих» покойников и вампиров, см. макед. «Сус црни трјне да се греје!» [Пусть тебя согреет терновник!], «Црни трјне на гробут да му никнат!» [Пусть у него на могиле вырастет терновник], «Црни трјне прагут да му затворат!» [Терновник порог ему закроет!] (Тановић 1934: 40), серб. «Да му је драча под ногама, а плоча над главом» [Пусть у него будет терновник/держидерево под ногами, а доски над головой] (Чајкановић 1936: 127) и др. В северо-восточной Боснии, если хозяева не одаривали колядников как следует, те исполняли в адрес дома и его обитателей припевки-проклятия, в частности такую: «Viš' kuće te glogovi, niž' kuće ti grobovi!» [Над домом тебе боярышник, под домом тебе могилы!] (Filipović 1969: 61). У гуцулов «тернии» упоминаются в пересказе библейского фрагмента об изгнании Адама и Евы из рай.

Бог, изгоняя их, напутствовал Адама следующим «проклятием»-наставлением: «*Idy na dołynu, budiesz robyty, praciuwaty, ternu korczuwaty, chotiwszy, abyś kawałoczok chliba jiw*» [Иди в долину, будешь работать, выкорчевывать тернии, чтобы съесть хоть кусочек хлеба] (Schneider 1907: 203, окрестности Печенежина).

В фольклоре колючие растения ассоциируются с горестями, ненавистью, ревностью, завистью и иными сильными и опасными чувствами. В украинской народной лирике зарастание тропинки ежевикой символизирует расставание с семьей: «Ой давно-давнiсенко я у неньки була, / Та вже тая стежечка терном заросла, / Ой терном-терночком ще й ожиною, / Зеленою черемшиною!» (Дикарев 1903: 23), а сама ежевика контекстуально связана со сплетнями и недоброжелательством: «На поповой сѣножати, там ожины [ежевики] вьются: / Хотя душа невинная, люде набрешутся» (Головацкий 1878/1: 261). В причетах невесты у русских шиповник (*шипца*) становится источником боли и страданий: «Бог судья, родима маменька, изменили вы слово ласковое: / Посадили меня во щипичный куст» (Подюков и др. 2004: 309–310, Пермский кр.). В русских семейных песнях молодая жена стелет старому мужу постель из крапивы и шиповника: «Я старому снорю, / Снорю, снорю: / Постелюшку постелю, / Постелю, постелю, — / В три рядочка кирпичу; / В четвертый шипцу колючую, / Колючу, колючу; / Крапиву шипучую...» (Шейн 1898: 87).

Тот же круг ассоциаций, связанных с колючими кустарниками, присутствует в восточнославянских балладах о гонимых влюбленных. Свекровь сажает терновник или шиповник на могиле невестки, тем самым демонстрируя свою ненависть к ней: «Поховала сина на цвинтару, / А невістку під цвинтаром, / Посадила сину яворину, / А невісточці тернину» (Дикарев 1903: 34). В южнославянских балладах колючие растения вырастают не на могилах невинно загубленных, а на могилах виновников их смерти. Например, в сербской песне рассказывается, что колючие кустарники (*трње*) появились там, где пролилась кровь жены-завистницы, погубившей сестру своего мужа (Софрий 1912: 42).

Колючие кустарники формируют отрицательный полюс в рамках актуальных для фольклора противопоставлений типа девичество — замужество, девушки — парни и т.д. В украинской свадебной песне смена девушкой шелковых лент на терновые маркирует переход от безмятежного девичества к тяготам

замужества: «Маруся с дружечками ділитися биночками (ленточками): / — Озьміть мої шовковії, дайте мені терновії... / Бо в шовкових діувати, а в тернових вікувати» (Весільні пісні 1988, № 984), ср. в галицкой гаилке: «Парубоцька краса... / В калужи ся прала, / На терну вѣшала» [Красота парней... в луже стиралась, на терновнике сушилась], в то время как «Панянская краса... / В Дунаю ся прала, / На шнурах вѣшала» [Красота девушек... в Дунае стиралась, на шнурах сушилась] (Головацкий 1878/2: 178).

Шиповник фигурирует в мифологических рассказах и сказках, связанных с насыланием крепкого сна. Так, в восточной Чехии детям, чтобы они лучше спали, вешали на шею в мешочке и клали под голову в колыбели так называемое *šipkove jablko* («яблоко шиповника», иначе говоря, галл — образующийся на диком шиповнике моховидный круглый нарост), другое название которого *španek* (Adámek 1900: 45; Košťál 1902: 284), а парни тайно клали его в постель к своим девушкам, чтобы те хорошо спали и видели сладкие сны (Sobotka 1879: 187), ср. чеш. *šipková ruženka* «спящая красавица». Эти свидетельства перекликаются с данными германской мифологии, где известно поверье об уколе колючкой терновника или шиповника, вызывающем беспробудный сон. Галл в Германии называли *Schlafapfel* «сонное яблоко». Верили, что если положить его под голову, то человек будет спать, пока галл не уберут (Там же).

Отдельный пласт фольклорных сюжетов, относящихся практически ко всем колючим кустарникам, связывает эти растения с **событиями Священного предания**. Большая часть текстов (преимущественно колядок), так или иначе затрагивающих эту тему, касается крестных страданий Христа¹¹. Карпатская и гомельская колядки, рассказывая о крестных муках, упоминают о том, что, распиная Христа, его подпоясали ветвями ежевики: «...żydowe — Chrysta spijmały, / Chrysta spijmały — Chrysta muczały, / Chrysta muczały — na chrest rozpniały, / Taj ożynkoju — wperizowały» [...жиды Христа поймали, Христа поймали, Христа мучили, Христа мучили, на крест распинали и ежевикой подпоясали] (Kolberg 29: 96); «Як Суса Христа распяли, / Да шыпшыною цело резали, / Да ожною пудв'язали» (ПА, Стодоличи Гомельской обл.), а галицкие сообщают о терновом

¹¹ О мотиве тернового венца в названиях колючих растений см.: Janyšková 2003: 89.

венце: «Скоро жида услышали... / Скоро в'ни го поимали, / До ланцукѡв го вязали, / С терня в'нок увивали, / На главу му прикладали» (Головацкий 1878/2: 97), «Терновый в'нецъ на голов клали, / Глогови шпильки за нѡгти били...» (Там же: 23). Те же мотивы встречаются и в украинских вариантах «Сна Богородицы»: «Приснылось мени мов тебе жыдова гоняла, *терновий венець накыдала, шепшыною поризала...*» (Новицкий 1913: 80, Екатеринославская губ.). Об этих сюжетах в колядках см. специально: Веселовский 1883: 243 и далее.

Причастность колючих кустарников к крестным мукам Спасителя не только стала темой фольклорных произведений, но также определяла повседневные запреты. Старообрядцы-беспоповцы на южной Вятке объясняли запрет употреблять в пищу плоды боярышника и шиповника тем, что ими «Христа терзали» (Богданов 2012: 230), ср. аналогичный запрет, распространяемый на терновник, в Пензенской губ. (Белова 2004, № 753). В Рязанском крае на Троицу и в другие праздники запрещали вносить в церковь цветы, ветки, плоды шиповника, «потому что на Христа надели венки из шиповника во время бичевания» (Худзинская. Л. Зоб.).

В Польше память о терновом венце Спасителя буквально понижала обрядность Страстной недели. Здесь в Страстную субботу ломали ветки терновника, боярышника и других колючих кустарников и жгли из них костры около костела, делали из веток терновника подобие венца и вешали его где-нибудь в доме или даже носили на голове (Paluch 1984: 163–164; Niebrzegowska 2000, № 233–235). Тогда же нарубали целые охапки терновника: из него делали крестики, которые втыкали в поля и посева, чтобы защитить от мышей, кротов и насекомых; клали крест-накрест в амбаре под снопы; втыкали по углам домов и на противоположных концах крыши, а также прибивали над окнами и дверями, чтобы уберечь дом во время грозы; разводили с их помощью новый огонь в очаге (Gustawicz 1882: 283–284, Малопольша; Karwicka 1979: 195, Великопольша). Воспоминания о терновом венце мотивировали и хрононимы Страстной недели, см. пол. *Cierniowy czwartek* ‘Терновый четверг’, т.е. Страстной четверг (Janota 1878: 36, Горлицкий пов.; ныне часть Малопольского воев.).

Проклятие было наложено на эти деревья и кустарники также и за то, что они не помогли Святому Семейству во время бегства в Египет. Так, в галицкой колядке в рамках этого сюжета перед младенцем Иисусом преклоняются все деревья,

кроме терновника и осины, за что они и оказываются прокляты (Головацкий 1878/2: 9–10; № 13; о сюжетах, связанных с проклятием и благословением деревьев, см. специально: Усачева 2010)¹². В мусульманской традиции Боснии тот же сюжет трансформировался в рассказы о бегстве Мухаммеда, в частности объясняющие проклятие ежевики¹³, см. легенду из Ниша: «Кад је Мухамед бежао од гоњења непријатеља, саплете се у пољу на купину и падне, те га умало непријатељи не стигоше и не ухватише. Због тога он прокуне купину» [Когда Мухаммед бежал от преследования врагов, он запутался в поле в кустах ежевики и упал, да так что враги едва не настигли и не схватили его. Поэтому он и проклинал ежевику] (Борђевић 1958а/2: 212).

Впрочем, иногда в рамках тех же легенд и сюжетных ходов колючее растение помогает сакральным персонажам или ведет себя нейтрально по отношению к ним и потому не проклинается, а благословляется. Такова, в частности, хорватская легенда из Лобора. Вот ее фрагмент: «*Ido dale po šume. Kopina prime se za plašč Marijin. Preplaši se Marija, misli, da so jo stigli neprijatelji. Oгледа se i vidi kopinu pak je rece: “Pusti me, kopina, navek boš zelena”. Pak i dendenes po letu i po zime ima kopina zelenoga listja*» [Идут дальше

¹² Отдельная тема — это библейский образ Неопалимой купины и его фольклорные интерпретации, связываемые с посмертным переходом души через море/огненную реку/Неопалимую купину, см.: «Палатом... альняною, прастоя... кладуць у гроб, перяходзіць гаряшчую купіну... як душа будзя перяходзіць моря... Ета неапалімую купіну перяходзіць па таму палатну» (Лопатин 2012: 40, Белоруссия).

¹³ Популярность ежевики как проклятого растения в Южной Славии, по всей видимости, объясняется тем, что это растение вошло в южнославянскую версию апокрифической Сисиниевой легенды: св. Сисиний, преследуя дьявола, укравшего ребенка его сестры Мелетии, встречает на своем пути ежевику и спрашивает у нее, не видела ли она дьявола, но та не открывает ему правды, за что св. Сисиний проклинает ее: «...иде край мора и (виде купину край мора и) рече сты: купино, купино, древо бжје, видѣла ли еси врага бжжаша, штроча оу зуби носаша; она же баше видѣла и рече: не видѣ, и рече ей, сты купино, да си проклета, гдѣ ти вр(хъ), ту ти и корень...» [пошел к морю и увидел ежевику у моря и сказал святой: Купино, купино, древо Божие, видела ли ты Врага бегущего, отрока в зубах несущего. Она же, хотя и видела, сказала, что не видела, и сказал ей святой: Купина, будь ты проклята, где у тебя корень, пусть там будет и верхушка. — *Имеется в виду, что ветви ежевики могут вращать в землю своими концами.* — Т.А.] (из собрания центра «Иван Дуйчев». Амулет — Cod. D. Slavo 31; цит. по: Minczew 2003: 129–132, рукопись серб. ред. XVII–XVIII вв.).

по лесу <Мария, Иосиф и новорожденный Иисус>. Ежевика зацепилась за плащ Марии. Испугалась Мария, подумала, что враги настигли ее. Оглянулась и увидела ежевику и сказала: «Пусти меня, ежевика, будь ты всегда зеленой». Так и сейчас летом и зимой у ежевики зеленые листья] (Kotarski 1918: 44). Согласно сербской легенде из окрестностей Ниша, когда Св. Семейство остановилось на отдых во время бегства, Богородица взмолилась о помощи и защите, и кусты ежевики так буйно разрослись и оплели и запутали их преследователей, что Богородица с Христом смогли спастись (Самарџија 2016: 202, № 6).

В фольклоре получает развитие также тема дьявольского происхождения колючих кустарников, связанная с дуалистическими представлениями. В особенности это касается ежевики: болгарские и сербские названия ежевики (болг. *дьяволско грозде*, серб. *ђавоље грожђе*, серб. косов. *врашко гројзе* (от серб. *враг* «дьявол»), т.е. «виноград дьявола») объясняются тем, что ее создал дьявол (БНМ 1999: 205, № 475; Вукановић 2001: 458) или она выросла из пальца дьявола, отрубленного и брошенного им на землю (Раденковић 1996: 227), — и всё это дьявол сделал в рамках спора с Богом, желая сотворить нечто еще более сладкое, чем виноград, который создал Бог. Болгарская легенда рассказывает, что Господь сотворил лозу и велел ей созревать, а дьявол в противовес ему создал ежевику и велел ей созреть раньше винограда, поэтому, когда созревает ежевика, обычно говорят: «Къпините озрели: скоро ще озрее и гроздьето!» [Ежевика созрела: скоро созреет и виноград!] (СбНУ 1890/2: 161, Тырновско)¹⁴.

Этиологические легенды определяют некоторые правила поведения. Поскольку ежевика составляет своего рода дьявольскую пару к созданному Богом винограду, ее нельзя есть прежде винограда, т.е. до Преображения (Живковић, Ромелић 1997: 294, Заечар), хотя болгары и сербы верят, что дьявол сделал так, чтобы плоды ежевики созревали раньше винограда (БМ: 196; Самарџија 2016: 199, № 4). Бывает, что, опасаясь дьявольских козней, люди вообще не едят ежевику (Николић 1996: 83).

¹⁴ Впрочем, известны и рассказы о благословении ежевики, в которых также обыгрывается парность ежевики и винограда, в частности о благословении ее св. Саввой, произнесшим: «да Бог да се врхом хитала у црној земљици» [дай Бог, чтобы ежевика держалась верхушкой за черную землю], отчего ежевика может расти хоть на камнях (Биље 2013: 147).

За пределами Балкан аналогичных легенд нам до сих пор не встретилось, но некоторые поверья и сюжеты, связывающие дьявола с колючими кустарниками, все же обнаружались. Так, по харьковскому поверью, «шпышину и глид» (шиповник и боярышник) сотворил лукавый, «шоб люды лаялысь и гришылы, як уколяцьця нымы» (Харьковский сб. 1894: 316), ср. сибирское поверье о том, что боярышник проклят Богом за то, что невольно уколол ему руку (Белова, Кабакова 2014, № 301). Связь между демонами и колючими кустарниками подтверждается поверьем из польского Поморья, согласно которому расцветающий в купальскую ночь цветок папоротника стерегут злой дух и терновый куст (Stelmachowska 1933: 168).



Подытожим сказанное.

Разные виды колючих кустарников, применявшихся в качестве оберега, полностью или частично изофункциональны и синонимичны друг другу, при том что самым «активным» апотропеем и самым семантически нагруженным среди всех видов колючих кустарников является боярышник.

Колючие кустарники используют прежде всего против зла как такового — будь то демоны, «ходячие» покойники, змеи, эпидемии и болезни, чтобы избавить человека от этих злых сил и последствий их действий. В то же время профилактически, в качестве оберега (особенно детей, рожениц, молодоженов, плодовых деревьев, скотины, посевов и др.) эти колючие кустарники, будучи сами тесно связаны с демоническими и вредоносными силами, используются нечасто.

Чаще всего в рамках одного сюжета или магического ритуала функционирует какой-то один ботанический вид, реже их может быть два (например, кол из боярышника и ветви ежевики в качестве «веревок»). Возможен, однако, и другой вариант взаимоотношений разных видов, когда несколько колючих растений сосуществуют в рамках одного ритуала или магического текста. Яркий пример тому — украинский заговор от лихорадки, в котором святые изгоняют сестер-лихорадок с помощью веток терновника, боярышника, свидины и шиповника: «Е у поле дуб, а под тим дубом стоить три девять девиць, голіи и босіи и простоволосіи; разнав же их Яков Исааков и святыи Арсеній и посилають Ирода: “иди ты, Ироде, в лес и вирубай три девять дубцов тернових, глодових, шепшинових

и свидових и будим ми тіи три девять девиц бити и карати, чтобы они по сему свету не ходили, христiанской кости не ломили и кресте не разбивали и христiян не нападали”» (Гринченко 1896/2: 34). Другой пример сосуществования этих «синонимических» образов находим в моравском мифологическом рассказе. В Глинецко (вост. Чехия) в случае, если чародейница отбирала молоко у коровы, поступали следующим образом: доили корову, а молоко вливали в новый горшок, куда клали девять острых щепок шиповника, терна и боярышника, после чего замазанный глиной горшок помещали в печь и кипятили; чародейница начинала чувствовать страшные колики и должна была прийти к тому, чей скот она испортила, тем самым выдав себя (Adámek 1900: 227).

Возвращаясь же к вопросу о том, почему растения, ведущие свое происхождение от злого начала, от дьявола, повинные в страданиях Христа, ставшие местом обитания разного рода демонов и нечистых духов, а также вызывающие у людей негативные эмоции, последовательно используются в качестве апотропея против тех же злых сил, можно предположить, что в данном случае магическая практика реализует известный принцип, согласно которому «подобное лечится подобным». Зло, которое воплощают колючие кустарники, оборачивают против него же самого, а это, в свою очередь, многократно усиливает негативный эффект, «производимый» колючими растениями.

КИЗИЛ

Календарные обряды. — Избавление от сонливости и лени. — Магические практики, относящиеся к новорожденным и приплоду скота. — Мужская символика. — Магия плодородия. — Представления о судьбе и удаче. — Апотропей. — Этиологические легенды.

Кизил (*Cornus mas*) — листопадный кустарник или небольшое дерево, растущее преимущественно на юге Европы, вплоть до черноморского побережья и даже Карпат. Именно поэтому как фольклорный символ и обрядовый атрибут кизил известен по преимуществу в народной культуре балканославянских традиций — у болгар, македонцев и сербов (болг. *дря̀н*, серб. *дрен*), в меньшей степени — на западе Южной Славии; от названия этого дерева образованы также многочисленные топонимы (серб. *Дрењак*, *Дреновичь*, болг. *Дреновец*, макед. *Дрење* и т.п.).

На фольклорный образ кизила, несомненно, повлияли его природные особенности, такие как исключительно твердая древесина, раннее и обильное цветение, позднее плодоношение, а также яркость окраски, в которой сочетаются сочная зелень и крупные красные ягоды, употребляемые в пищу. Эти черты получили отражение в фольклоре. Болгарская колядка, например, содержит пожелание, чтобы зерна у колосьев были такими же крупными, как ягоды кизила (Маринов 1914: 307). Сравнительно позднее появление плодов на кизиле в народном календаре связывается с началом осенних посиделок, см. в болгарской песне: «Дойдоха дренките, момите на седенките» [Подошел кизил, девушки — на посиделки]; «Когато узреят дренките, започват седенките» [Когда созревает кизил, начинаются посиделки]; «Червена дрянка, мома на седянка» [Красный кизил, девушка на посиделки], а его раннее цветение — с приближающейся весной (Там же: 49–50; Ловешки край 1999: 277, 372).

Тема «опоздания» кизила проникла в разные жанры южнославянского фольклора. Возможно, по этой причине в юмористических свадебных песнях о ленивой невесте часто упоминается *дренова фурка* [прялка из древесины кизила], которая прорастает и дает

плоды раньше, чем просыпается и берется за работу ленивая невеста (Спространов 1900: 73, Крушево, Македония). Мотив позднего развития кизила встречаем в заговоре от лихорадки: больной делал небольшое колечко из куска кизила и на перекрестке мочился через это отверстие, после чего закапывал колечко в землю, произнося: «Къда изникне овој дреново тркалце, къда пушти листови и гранки, тъга да ме фане грозница!» [Когда взойдет это кизилое колечко, когда пустит листочки и ветки, тогда пусть меня схватит лихорадка] (Simić 1964: 347, Македония, Кратово).

Кизил символизирует здоровье и долголетие, см. серб. диал. *дрен* 'здоровый, крепкий, сильный, твердый человек' (Толстая 2008: 342). Поэтому в каких бы магических практиках ни использовался кизил, практически все эти ритуалы связаны с наделением человека и скотины здоровьем на будущее, а формула «Наш имерек да остане здрав као дрен» [Наш имярек пусть станет здоров, как кизил] завершает многие сербские лечебные заговоры (Милићевић 1894: 264, 267–269). По-видимому, апотропеическую функцию имеют и сербские имена, образованные от названия этого кустарника, — *Дренка, Дренко, Дреновка, Дрена, Дреновица* (Вельковић 1997: 80).

В календарной и семейной обрядности, хозяйственной и лечебной магии использовали по преимуществу древесину и ветви кизила, его плоды и цветы, и лишь в исключительно редких случаях инструментом или объектом магии становилось само дерево. Кизиловые почки, плоды и цветы ели, кизиловыми ветками и прутьями хлестали людей и скотину, ими подпоясывались, в их отваре купали больных и детей, их клали в обрядовые хлебы, делали из них ритуальные предметы и т.д. — и все это ради того, чтобы быть здоровыми.

Среди **календарных обычаев** самой распространенной была практика хлестать людей и скотину или просто дотрагиваться до них кизиловыми ветками и палочками. Во многих областях Болгарии (кроме самых западных) и Сербии *сурвакари/сировари* — обходники (часто ими были дети), посещающие дома под Новый год, носили с собой *сурвачки, сурвакници* и др. — свежие пруты и палки из кизила (ср. болг. *суров*, серб. *сиров* 'сырой, свежесрубленный'), украшенные колосьями, сушеными фруктами, серебряными монетами, бумагой, шерстяными нитками и хлебцами. Придя в дом, они слегка хлестали этими палочками хозяев и скотину, приговаривая «Сурва, сурва, весела година!», а потом хозяева проделывали

то же самое с плодовыми деревьями; вообще же «сурвачки» могли вырезать и из других плодовых деревьев)¹. Кизиловой «сурвачкой» обходники под Новый год ударяли по деревянным сосудам с зерном и ворошили угли в очаге; хозяйева клали кизиловые веточки на новогодний стол и окуривали их вместе с пищей (Шулева 1995: 258, Фракия; ср. болг. *сурвакам* 'поздравлять с Новым годом ударом кизиловой палочки'). В Сербии, в окрестностях Заечара, под Новый год мальчики и парни ломали в лесу ветки кизила и приносили их в село, где, обходя дома, ударяли ими по спине каждого встречного. Тот, кого поздравили таким образом, весь год должен быть *здрав као дрен* (Живковић, Ромелић 1997: 292). У сербов в Груже на Рождество хозяйка слегка стегала детей по ушам кизиловым прутиком, чтобы они были сильными и здоровыми, как кизил (Петровић 1948: 231).

Действия с кизилом не ограничивались хлестанием. Черногорцы в Сочельник срубали в лесу помимо рождественского полена бадняка еще и *ражань* — вертел из кизила, чтобы все домочадцы были здоровыми и сильными, как кизил, а македонцы в окрестностях Скопье готовили к Рождеству целых три ритуальных полена-бадняка, одно из которых должно было быть из кизила (Филиповић 1939: 373). Чтобы домочадцы были здоровы в течение года, сербы в Косово вечером в Сочельник втыкали в землю около дома кизиловый колышек, и все члены семьи обвязывали вокруг него свои пояса (Дебельковић 1907: 293). В Родобах после ухода «сурвакарей» домочадцы собирали упавшие на пол ветки, цветы или почки кизила, хранили их, используя впоследствии в медицинских целях (Родопски старини 1888: 31, Ахы-Челебийско). В Добрудже женщины мыли голову, положив в воду почки с веток, принесенных «сурвакарями» в дом на Новый год, чтобы быть здоровыми; почки клали также в курятник, чтобы куры лучше неслись; из веток кизила плели также венки для колядников (Добруджа 1974: 309, 239). У сербов в окрестностях Вране полазник, произнося традиционные пожелания богатства и изобилия, ворошил угли в очаге кизиловой веткой, извлекая из углей снопы искр и желая хозяйевам много денег, скота, счастья, здоровья (Николић-Стојанчевић 1974: 104).

¹ Об обряде и его терминологии см. подробнее: Йорданова 1968; Добруджа 1974: 308; Плотникова 2004: 422–433.

Обряды, аналогичные по своему значению рождественским, совершались в календаре и позже. Болгары вплетали кусочки кизиловых веточек в «мартеницы» — традиционные украшения к 1 марта; делали из кизилового дерева посох для предводителя русалиев, а также древко для их знамени (Маринов 1914: 480). В западной Словакии (Скалица) дети в середине Великого поста вносили в село «лето» — украшенную верхушку или веточку зеленющих деревьев как символ наступающей весны; это могли быть вечнозеленые деревья или рано распускающийся кизил (Húsek 1932: 262). Словенцы и хорваты в Вербное воскресенье украшали лентами связки веток кизила (и других деревьев и кустарников) и носили в церковь для освящения (Kuret 1: 116). В Шумадии в Юрьев день крестики из кизила относили в засеянные поля и фруктовые сады, где втыкали их в землю (Ердельановић 1951: 163).

С плодов кизила сербы часто начинали праздничную трапезу *ради здравља* (Ђорђевић 1958: 372). На Рождество причащались, положив в чашу с вином кусочек молодого побега кизила, или съедали перед обедом несколько ягод, говоря: «Јем дрен, да сам здрав као дрен!» [Ем кизил, чтобы быть здоровым, как кизил] (Мијатовић 1907: 123). В Шумадии и Груже хозяйка приносила утром в Рождество свежие кизиловые почки, и каждый должен был проглотить по одной, чтобы быть здоровым (Ердельановић 1951: 160; Петровић 1948: 230). В Заечаре (Сербия) и других местах цветами кизила причащались на Пасху (для чего их клали в вино), встав на траву и повернувшись лицом к солнцу (Зечевић 1978: 465); о практике причащаться кизилом и другими плодовыми см. специально (Петровић 2014). В Алексинацком Поморавье утром в день Сорока мучеников домочадцы били друг друга кизиловыми веточками, украшали ими строения и хозяйственные постройки, а также глотали по цветку кизила, сопровождая эти действия пожеланием «Да си здрав као дрен!» [Пусть ты будешь здоровым, как кизил] (Антонијевић 1971: 185). В болгарском регионе Пернишко в этот же день девушки и парни отправлялись в горы за ветвями кизила, которыми украшали двери и ворота; домочадцы глотали по одной кизиловой почке, говоря: «Да съм здрав, коко дрен, да съм жилав коко дрен!» [Пусть я буду здоровым, как кизил, пусть я буду живучим, как кизил!] (Петров 1974: 383). Первые плоды кизила болгары освящали на Преображение, после чего раздавали их (Сакар 2002: 241).

В составе календарных праздников южных славян зафиксировано немало других связанных с кизилом магических практик, которые направлены на профилактику здоровья. Одной из них было пролезание между корнями или стволами кизила. В Алексинацком Поморавье, в с. Малый Дреновец, каждый год в девятый вторник после Рождества все жители села пролезали между корнями кизила; рассказывали, что этот обычай сохранился еще со времени массовых эпидемий (Антонијевић 1971: 208). В Пиринском крае, в Петричко и других областях Болгарии утром в летний Иванов день связывали верхушки растущих рядом кизиловых деревьев и пролезали между ними (*през дрено* [через кизил]), чтобы не болеть в течение целого года (Пирински край 1980: 449–450; Ганева-Райчева 1990: 14).

Немало профилактических действий совершалось и в Юрьев день — второй по значению (после Рождества) календарный праздник балканославянского календаря. Например, девушки в Скопской Котлине в ночь на Юрьев день клали под подушку кусочек кизила, чтобы быть здоровыми в течение года (Филиповић 1939: 397); сербы и македонцы полагали обязательным трижды покачаться на ветвях кизила, чтобы быть твердыми и крепкими, как кизил (Вукова грађа 1934: 28; Филиповић 1939: 398), для чего в Пиринском крае кизилом украшали и сами качели (Пирински край 1980: 446). В центральной и южной Сербии (Гружа, Копаоник) больного ребенка в Юрьев день относили под куст кизила и опоясывали ветвями (Петровић 1948: 243; Календарные обычаи 1977: 263).

Похожие действия совершались и в отношении скотины. В Алексинацком Поморавье уже весной, в день Сорока мучеников, пастух стегал кизиловыми ветками скотину, чтобы была здорова (Антонијевић 1971: 185).

Благодаря звуковой близости слов серб. *дрен* ‘кизил’ и *дрем* ‘дремота, сонливость’ кизил использовали в магических ритуалах, направленных на **избавление от сонливости и лени**. Например, увидев в первый раз ранней весной цветущий кизил, человек «передавал» ему свою слабость и дремоту, произнося: «Ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас, мој љетни дријем и лијен» [Как увижу зеленый кизил, передам ему вас, моя летняя дрема и лень] (Вукова грађа 1934: 28). В районе реки Ибар, встав утром, человек звал по имени первого встречного и, если тот отзывался,

говорил: «Попнем се на дрен, предајем ти мој дрем, да ја немам дрем!» [Влезаю на кизил, предава тебе мою дремоту, чтобы у меня ее не было] (Милошевић 1937: 207).

Неудивительно, что кизил — как обрядовый атрибут, локус совершения ритуалов и фольклорный образ, с одной стороны, и как символ здоровья и долголетия — с другой, оказывается вовлечен в **магические практики, относящиеся к новорожденным и приплоду скота**. Например, в Хомолье (вост. Сербия) пуповину перерезали на кусочке кизилового дерева, «да би дете било здраво као дрен» [чтобы ребенок был здоров, как кизил] (Требјешанин 1991: 112). В Лесковацком Поморавье в воду, в которой купали новорожденного, клали кизил, «да је дето здраво и напредно» [чтобы ребенок был здоров и хорошо развивался] (Ђорђевић 1958: 416). В Родопах о кизиле говорили, что это «най-хубаво, най-здравото дърво» [самое красивое, самое крепкое дерево], и касались прутиком кизила только что начавшего ходить ребенка, чтобы ноги у него были «здрави като дряна» и чтобы он женился, когда придет время (БНМ 1999: 111). В регионе Янь на западе Боснии первые остриженные волосы ребенка оставляли на кизиле, чтобы волосы у него были крепкими, как древесина у кизила (Rakita 1971: 43).

У болгар и сербов даже существовал особый ритуал, совершаемый над новорожденными, а также над особями приплода, в котором фигурировал кизил и лещина. Только что родившегося ягненка или теленка сербы слегка тянули за уши вверх и говорили: «Пусти лескову, узми дренову» [Брось ореховую, возьми кизилевую], чтобы животное начало расти, развиваться и было здорово (Мијатовић, Бушетић 1925: 66, Левач и Темнич). В Груже (центр. Сербия), окончательно отнимая ребенка от материнской груди, ему в руку давали кизилевую веточку, чтобы он держался за нее (Петровић 1948: 266). Смысл таких ритуалов и формул, широко известных в балканославянской традиции, состоит в противопоставлении символики лещины (лесного ореха) и кизила. Поощряя ребенка или животное «бросить ореховое» (*пусти лескову*), его как бы отрывали от хтонической сферы (которую символизирует лесной орех) и призывали начать расти и крепнуть (*узми дренову*).

В бытовом отношении кизил использовали для изготовления небольших предметов (поскольку кустарник небольшого размера,

то и древесины он давал мало), которые должны быть особенно прочными и выдерживать сильное давление (ручки дверей, детали ткацкого станка и под.). Эта особенность практического применения древесины кизила нашла свое продолжение в ритуальной практике, где из кизила делали клинышки, колышки и другие мелкие детали. В северо-западной Болгарии в рождественский Сочельник, принеся в дом полено-бадняк, делали в нем небольшое отверстие, куда клали мед, масло и ладан, а отверстие также закрывали кизиловым прутиком (Маринов 1984: 100). В свою очередь, твердость древесины кизила и грамматический род его названия в южнославянских языках способствовали формированию у этого дерева **мужской символики** (что соответствует латинскому названию дерева — *Cornus mas*, или кизил мужской), см. болгарское мужское имя собственное *Дрънчѐ* (Геров 1: 376). Колядники-*василичари* в общине Дебарца (Македония) обходили под Новый год дома, повесив на пояс, между ног, имитацию фаллоса — палку из кизилового дерева, чтобы люди были здоровы, как кизил, и чтобы плодовые деревья приносили столько плодов, сколько приносит кизиловое дерево (Целакоски 1984: 73)². Крепость древесины кизила нашла применение при лечении импотенции: человек, которого якобы символически «связали», лишив его сексуальной силы (*везан човек*), находил дерево кизила или вяза, в котором его приятель проделывал сверлом отверстие; больной вставлял туда penis и мочился прямо в дерево, после чего отправлялся домой и ложился в постель с женой (Simić 1964: 403, Македония, Кратово). Часто скотину погоняли ветками кизила, например, когда вели корову к быку — верили, что в этом случае корова родит бычка (Вражиновски 2006: 134).

Кизил, будучи дикорастущим, принадлежит одновременно и к плодовым деревьям, чем объясняется его широкое использование в **магии плодородия**. Сербь в Лесковацком крае в первый день Рождества делали из кизила крестик, перевязывая две веточки белой шерстью, и относили его на поле, где ставили рядом с небольшим хлебцем, по форме напоминающим бочку (Ђорђевић 1958: 348). В разных областях Болгарии из кизила делали свадебные знамя и свадебное деревце (Пирински край 1980: 398); в Софийском

² О мужской символике деревьев, в том числе кизила, см. подробнее в главе «Дерево и человек».

крае в праздничную свадебную лепешку втыкали кизилую ветку с тремя отростками, украшенную яблоками и веточками самшита на манер свадебного знамени (Народната култура в София 1984: 221). В Пиринском крае первую прялку для новобрачной в новом для нее доме изготавливали именно из кизила (вероятно, чтобы ее работа была продуктивной) (Пирински край 1980: 407). У сербов в Косово после родов послед оставляли на кизиле, чтобы у матери и в будущем были дети (Вукановић 2001: 337).

Помимо здоровья и крепости, кизил связывается с целым рядом положительных значений, в том числе с **представлением о судьбе, удаче** и их выборе (болг. *късмет*, серб. *срећа*). У сербов в Лесковацкой Мораве в хлебы и пироги, выпекаемые к Рождеству, клали несколько веточек кизила, отмечая на них зарубками количество имеющихся в хозяйстве животных каждой породы (свиней, коз, коров, овец). Позже, при разделе хлеба, примечали, кому из домочадцев какая веточка досталась. Считалось, что каждая порода скота будет в течение года расти и развиваться *по срећи*, т.е. аналогично судьбе человека, который нашел эту ветку (Ђорђевић 1958: 348, 353). У болгар в Добрудже вечером в канун Нового года разрезали «баницу» (слоеный пирог) с запеченными внутри нее кизиловыми веточками, которые предназначались разным домашним животным. Полагали, что человек преуспее в разведении именно той породы скота и домашней птицы, чью веточку он получил в куске новогоднего пирога (Добруджа 1974: 309). Сербы в Леваче и Темниче клали кусочек кизила в новогодний пирог-*чесницу*: нашедший его, как считалось, будет здоров в течение всего года (Мијатовић 1907: 129–130). В Болгарии после ухода «сурвакарей», которые ударяли домочадцев кизиловыми ветками и палочками, хозяева кидали в очаг осыпавшиеся почки кизила, предназначая каждую почку определенному члену семьи и гадая по ним о его судьбе. Считалось, что если почка в огне лопалась, раскрывалась или высоко подскакивала, то тот, на кого она была загадана, будет здоров и удачлив, а если сгорала — то умрет (Константинов 1896: 20; Пирин пее'85: 144; Краев 1985: 65). В болгарских гаданиях «пеенето на пръстените» [пение на кольца], напоминающих русские подблюдные, в котел с водой, куда девушки опускали свои кольца, помещали также цветущие веточки кизила или же нанизывали кольца на веточку кизила, которую затем

также клали в котел (Маринов 1914: 50, 341); заметим, что у болгар специально выструганные кизилевые веточки, используемые для гаданий, назывались *късмет* ‘судьба; удача’ (Седакова 2007: 62). В Словакии (Горняцко) девушки в день св. Андрея ставили в воду веточки кизила или черешни: если у девушки к Рождеству веточки расцветали, то это сулило ей первой среди подруг выйти замуж (Томеš 1965: 197) (эти гадания напоминают широко известные в Карпатах и на Украине гадания по веткам плодовых деревьев, поставленным в воду перед Рождеством). Болгары в Самоковском крае запекали кусочки кизила в хлеб — «на касмет у учение» [на удачу в учении] (Ангелова 1948: 207).

Благодаря тому, что кизил является колючим кустарником, его древесина и предметы из нее приобретали значение **оберега**, но использовались в основном в профилактических целях. Кусочки кизила вшивали в пояс человеку, отправлявшемуся в дальний путь или на войну — чтобы был жив и здоров (Ђорђевић 1938: 177). В случае непогоды освященные ветви кизила сжигали, чтобы дымом от этого огня разогнать тучи (Чајкановић 1985: 91); македонцы ветками кизила украшали окна и двери дома для защиты от грома (Вражиновски 2006: 134). О символике колючих деревьев и кустарников см. специально в предыдущей главе.

В известном противоречии с представленным выше образом кизила находятся **этиологические легенды**, которые относят его происхождение ко времени соперничества Бога и дьявола. По легенде, записанной на юго-востоке Болгарии, когда Господь спустился с неба на землю, он сел отдохнуть на единственное дерево среди океана (это был кизил), увидел свое отражение на поверхности вод и сказал: «Выскочи!»; так и появился дьявол (Странджа 1996: 223). Более широко известны болгарские легенды о споре Бога и дьявола, кто из них будет владеть деревом, приносящим самые ранние плоды. Согласно одной из них, дьявол хотел собрать плоды такого дерева, и когда кизил расцвел, уселся под ним с весами и вознамерился продавать ягоды, как только они созреют. Господь же, раскусив планы дьявола, сделал так, чтобы плоды кизила созревали очень поздно (Илиев 1919: 117; Тодорова 1941: 52, Сливенско). По другой легенде, увидев рано расцветший кизил, дьявол решил, что он будет приносить столь же ранние плоды, и уселся под ним. Господь же

выбрал черешню (которая действительно рано плодоносит) и таким образом в очередной раз обыграл его. По этой причине в отдельных областях Болгарии кизил относят к дьявольским деревьям, под которыми опасно сидеть, ибо там сидит дьявол и собираются юды, самовилы и другие демоны (Странджа 1996: 223). В Родопах рассказывали, что кизил сам перехитрил поджидавшего его плоды дьявола и принес их поздно осенью, поэтому теперь дьявол оставил кизил и сидит под сосной, которая зеленеет зимой, и ждет, когда она зацветет и принесет ранние плоды (Родопи 1994: 26). По македонской легенде, кизил хвалился перед Богом тем, что цветет раньше всех, за что Бог его наказал поздними плодами (Спространов 1898: 70, Охрид). Болгары в Страндже рассказывали, что кизил как дерево дьявола был некогда изгнан Богом и спрятался внутри сосны, поэтому плотники, распиливая сосну, часто находят в стволе небольшие красноватые кусочки — *будаци*, которые, как считается, остались внутри сосны от кизила (Странджа 1996: 224).

Видимо, именно легендарная связь с дьяволом объясняет негативную оценку кизила. Так, в Македонии на Пасху люди причащались почками кизила и других плодовых растений, высказывая при этом сомнение в правомочности и правильности этого обыкновения: «Едно време дрено за причест го даваа... А и за Велигден това, кршат по една гранка, за причест, ама привикаа: “Не бива — ѓаволешко е!”» [Когда-то кизил давали как причастие... И на Пасху так, отломают веточку, для причастия, но говорят: “Нельзя, это дьявольское”] (Вражиновски 2006: 134).

Другая особенность кизила — его невысокий, кривой, будто специально погнутый или изломанный ствол — получает толкование, никак не связанное с дуалистическими верованиями. В окрестностях Самобора, на северо-западе Хорватии, эту черту объясняли следующим образом: «Кизил так мал и никогда не вырастет потому, что, как рассказывают, однажды на Сретение медведь вылез из своей берлоги и был очень голоден, и нигде ничего не мог найти поесть, поэтому подумал: “Какое бы дерево раньше других расцвело, на том бы раньше других созрели плоды, и их бы я подождал”. Раньше других зацвел кизил, и тогда сел под него медведь и стал ждать. Потом начали цвести, а затем даже и приносить первые плоды другие деревья, но не кизил. И когда медведь понял, что обманулся, он рассердился и изломал кизил, поэтому кизил еще и сегодня такой изломанный» (Lang 1911: 39, с.-зап. Хорватия);

в аналогичной легенде, записанной в Славонии, фигурирует волк (Lovretić 1916: 154). Эта легенда представляет собой контаминацию двух сюжетов — о кизиле (она объясняет форму его ствола), а также о животном (медведе, барсуке и др.), которое ранней весной просыпается от зимней спячки и первый раз пробует выйти наружу (последняя легенда известна в украинских Карпатах и у южных славян, в том числе хорватов).

Некоторые легенды если не объясняют, то во всяком случае обыгрывают крепость кизила, твердость его древесины. Согласно одной сербской легенде, Христос был прибит к кресту кизилковыми клинышками-гвоздями, и поэтому его древесину не используют в бытовых целях (Зечевић 1978: 465, вост. Сербия). Согласно македонской и хорватской легендам, из кизила был сделан крест, на котором распяли Христа, поэтому дерево проклято, и оттого оно такое маленькое (Вражиновски 2006: 135; Lang 1911: 39, с.-зап. Хорватия). Эта последняя легенда, относящаяся к самым разным деревьям и толкуемая в разных традициях диаметрально противоположным образом, позволяет причислять то или иное дерево либо к благословенным, либо к проклятым. В данном случае мы имеем дело скорее с проклятием, поскольку кизил наказывают за то, что он позволил использовать себя для распятия.



Несколько слов в заключение. Кизил — поразительно цельный образ славянской этноботаники, и в этом смысле он отличается от большинства деревьев и кустарников, образы которых, как правило, достаточно противоречивы и почти всегда осложнены теми или иными негативными коннотациями. И дело не только в том, что кизил символизирует здоровье и долголетие, используется в многочисленных ритуалах и магических практиках, нацеленных на здоровье людей и скота, их процветание и умножение. Важнее другое: даже в тех ситуациях, когда остальные деревья и кустарники «склоняются» к негативному полюсу (связь с демонами, запреты, исходящая от дерева угроза и т.д.), кизил сохраняет свой позитивный образ. Приведем лишь два примера. Общая высокая оценка кизила объясняет редкую рекомендацию сажать его около дома (Вукановић 2001: 107, Метохия), хотя кизил, как преимущественно дикорастущее растение, сажают вообще крайне редко, не говоря уже

о том, что в отношении большинства других деревьев и кустарников гораздо чаще можно встретить запрет сажать дерево у дома, нежели рекомендацию делать это. И второй пример. Поскольку кизил — растение колючее, было бы совершенно естественно встретить упоминания о нем в рассказах об апотропеических практиках, в которых активно задействованы другие колючие кустарники (ежевика, терновник, боярышник и т.д.). Однако и в этой, казалось бы, однозначной ситуации кизил находит способ обойти привычную для колючего растения стратегию «поведения», сосредоточившись на профилактике и избегая контактов со сферой нечистого.

Конечно, в этиологических легендах кизил выглядит совершенно иначе. Но на то это и легенды, чтобы всё неправильное и инаковое — маленькое, а не большое, кривое, а не прямое, припозднившееся, а не своевременное — в соответствии с логикой жанра объяснить не просчетами Бога, а кознями дьявола.

ПЛОДОВЫЕ ДЕРЕВЬЯ

Плодовое дерево: от природы к культуре. — Высаживание плодовых деревьев и сбор урожая. — Магия урожая: плодовое дерево в календаре. — Темы, мотивы и «тактики» магических действий. — Плодовитость дерева и фертильность женщины. — Плодовое дерево в свадебном обряде. — Плодовое дерево и хлеб. — Плодовое дерево и скот.

В этой главе речь пойдет о плодовых деревьях и кустарниках, и прежде всего о тех из них, которые принадлежат к ботаническим родам *Malus* (Яблоня), *Pyrus* (Груша), а также *Prunus*, Слива (к нему относятся такие, как вишня, черешня, слива, абрикос, персик, черемуха, миндаль, алыча и др.). Основное внимание, впрочем, будет сосредоточено не на отдельных видах плодовых, а на том общем, что объединяет эти деревья как культурные символы и объекты календарных и хозяйственных обрядов.

Плодовым деревьям посвящены разделы в монографиях П. Сobotки (*Sobotka* 1879) и Я. Коштыля (*Koštál* 1902: 237–271), а также специальные статьи Я. Быстроны (*Bystroň* 1912–1913) и наша (Агапкина 1994).

В славянских языках плодовое дерево называется в основном описательно (пол. *drzewo owocowe*, чеш. *ovocný strom*, болг. *плодно дърво*, *родливо дърво*, словен. *drevo sadje* и т.д.), хотя в сербском есть слово *воћка*, родственное рус. «овощ» и обозначающее плодовое дерево как родовое понятие.

Плодовое дерево: от природы к культуре. Нам уже приходилось писать о том, что плодовое дерево (преимущественно, конечно, культивируемое, а не дикорастущее), рассмотренное в совокупности его символических значений, функций, запретов и рекомендаций, а также с точки зрения его использования в ритуалах и магических практиках, представляет собой прежде всего объект культуры, в то время как остальные деревья и кустарники относятся скорее к сфере природы. В этом основное отличие между ними. Что же касается дикорастущих плодовых деревьев (таких как лещина или кизил), то они занимают промежуточное

положение на шкале «природа — культура», хотя в целом их статус ближе к полюсу «природы». Принадлежность к миру культуры принципиально меняет статус плодового дерева, превращая его из инструмента магии и ритуала в почитаемый и охраняемый объект. Покажем это на нескольких примерах.

Во-первых, по отношению к плодovому дереву, причем практически повсеместно, соблюдался целый ряд запретов. Это прежде всего запрет срубить плодovое дерево, распространяемый практически на весь период жизни дерева и отменяемый только после того, как дерево высохало, падало, в редких случаях — переставало приносить плоды (Филиповић 1939: 501, Македония, Скопская Котлина); запрет снимался также в тех случаях, когда плодovое дерево выступало в культовых функциях (например, в Южной Славии плодovое дерево использовалось часто в качестве материала для рождественского полена бадняк). Срубивший крепкое плодovое дерево наказывался тем, что его сад переставал приносить урожай (Tomeš 1965: 194, Словакия, Горняцко), а сам он случайно калечил себя (Филиповић 1949: 200, Босния), неожиданно умирал (Gustawicz 1882: 209, Малопольша; Federowski 1897/1, № 1168, Гродненская губ.) или умирали его дети (Talko-Hryniewicz 1893: 415, Киевская губ.). Запрет рубить плодovое дерево встречается в текстах, связанных с исповедью и покаянием, в епитемейниках, как южнославянских, так и, возможно, составленных уже в Киевской Руси. В одном из таких «худых номоканунцев» срубание «плодовитого древа» («а ще кто пло(д)овито древо посъчеть») наказывалось сотней или бóльшим количеством поклонов (Смирнов 1912: 30, № 26, по списку XIV–XV вв.; Страхов 2003: 166).

В свидетельствах XIX–XX вв. к плодovому дереву относилась основная масса запретов, ограничивающих возможность причинения ему вреда. В поверьях, нарративах, мотивациях запретов и в других текстах человек и плодovое дерево, растущее вблизи человеческого жилья, фактически в своем, домашнем пространстве, постоянно сопоставляются друг с другом, а их «жизни» мыслятся взаимосвязанными, см. в полесском свидетельстве: «Ябланю нельзя рубить, как человека з двара зганяеш» (ПА, Присно Гомельской обл.) (подробнее об этой взаимосвязи см. ниже, в главе «Дерево и человек»).

Часто запрещалось сжигать плодovые деревья, что, в соответствии с магической ассоциацией, могло привести к высыханию деревьев в садах, к засухе, неурожаю: не топили вишневым

деревом во избежание зноя (БВ 1886/1/16: 254, Босния); не жгли черемуху в печи, чтобы на деревьях продолжали расти ягоды (Иваницкий 1890: 142, Вологодская губ.), и т.д.

Кроме того, запрещалось совершать действия, которые ассоциировались с чем-то «нечистым» и потому могли навредить дереву. Нельзя было отпралять под деревом естественную нужду, контактировать с плодовым деревом женщине во время месячных: «Женщине вобще на дерево лазить нельзя и мочица нельзя под деревом — здоровейшее перебалывать буде, а слабенькое засохне» (ПА, Малые Автюки Гомельской обл.). Запрещалось переносить на плодовое дерево болезни: в окрестностях Дукли (ныне — Покарпатское воев., Польша) повитуха обычно выливала воду после купания ребенка под грушу, но если ребенок был болен, то под березу (Fischer 1937: 63), см. в русинском заговоре: «Ружо, ружо... ты іт до гір, до скал, до пустатынь, до неплодного дерева...» (Мушинка 1957: 87).

Особо стоит сказать об ограничении влияния смерти на жизнь плодового дерева. В окрестностях Градец-Кралове (Чехия) запрещали втыкать в плодовое дерево иглу, которой шили одежду для покойника; здесь также верили, что если на ветке плодового дерева кто-то повесился, то эта ветвь отсохнет (Košťál 1902: 240). В брестском Полесье во время движения похоронной процессии через село рекомендовали закрывать гроб, потому что открытый покойник «шкодыть на сады, ў садах ужэ чэрва будэ йісты ўсё, пойісты ы грушы, ы яблокы. На то покойныка накрывалы» (ПА, Олтуш). На Волыни из веток плодового дерева не разрешали делать покойницкую мерку: «Палкою мэрили труну [гроб]. Тую палку робили з берэзы, с сосны; з яблони и з груши нэ робили» (ПА, Щедрогор Волынской обл.); не должен был укладывать покойника в гроб тот, кто намеревался сажать сад (Гринченко 1900: 36, Черниговская губ.); возбранялось дотрагиваться рукой до мертвеца, если кто-нибудь собирался прививать дерево (Мијатовић, Бушетић 1925: 108), и т.д. В случае смерти хозяина плодое дерево (подобно скотине или пчелам) символически будили, чтобы жизнь в нем не погасла, подобно тому как это случилось с хозяином: «Як покойника с хаты виносять, то, мусить, назад жито сыплють... И идуть у хлив будяць тэлушки, сгоняють [с места], и дэрэво тронути [надо], за того, шоб воно родыло, не усыхало. Усё животно трэба будить» (ПА, Бельск Брестской обл.; см. также: Славянские древности 1995/1, s.v. *Будить*; Fischer 1921: 275; Szyfer 1975: 91).

Хотя подобные регламентации, ограничивающие влияние смерти на плодовые деревья, соблюдались практически повсеместно и очень последовательно, существовало одно исключение: под плодовым деревом в разных местах Славии принято было хоронить детей, обычно новорожденных (об этой традиции речь пойдет ниже, в главе «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами»). Примечательно еще одно ограничение (прямо не эксплицированное в традиции, но тем не менее присутствовавшее в ней): народная фантазия избегала «поселять» на плодовых деревьях мифические существа. Помимо этих самых общих регламентаций плодовое дерево было окружено множеством более частных ограничений, связанных с запретом работать в садах в праздники или почитаемые дни.

Второй, помимо запретов, важный момент, указывающий на статус плодового дерева как почитаемого и охраняемого культурного объекта, — представление о том, что, как и любой другой объект из мира культуры (сам человек, скот, пчелы и т.д.), культивируемое дерево подвержено порче. Как заметил Т. Джорджевич, эта уязвимость касается главным образом ухоженных садов, пышно цветущих и приносящих большие урожаи деревьев, в то же время запущенные сады и неплодоносящие деревья, как и люди преклонного возраста, порче неподвластны. Если плодовое дерево стало жертвой сглаза или намеренной порчи, то оно увядает, с него раньше времени опадают цветы и фрукты, может засохнуть оно само или привой на нем, сад может быть уничтожен градом и непогодой и т.д. (Ђорђевић 1938: 22, 44, 86–87, 91). У плодового дерева (как, например, и у коровы) можно было «отобрать» плодородие: болгары-капанцы верили, что если символическое зарубание плодового дерева на святках совершит не хозяин, а втайне от него кто-нибудь посторонний, то урожайность дерева «перейдет» на его сад (Капанци 1985: 267). Возможность отобрать плодородие у сада определила систему оберегов, применяемых для его защиты (красные тряпки, череп коня, чеснок, окуривание, «святая» вода и т.д.).

И, наконец, третий момент — это «вовлечение» плодового дерева в обрядовую жизнь семьи и сообщества в целом. Чехи «приглашали» деревья на рождественский ужин, подобно тому как «приглашали» диких зверей, мороз и т.д. (Košťál 1902: 271; об этом ритуале в целом см. специально: Виноградова,

Толстая 2005). Поляки в окрестностях Пшемышля в день св. Степана (26.12) обвязывали деревья в саду, говоря, что это «*kołęda dla drzew*» [коляда для деревьев] (Cisek 1889: 68). Сербы в Таково, также обвязывая деревья в этот день, говорили, что таким образом *полазе се сливы* [«полазуются» сливы, т.е. их посещает полазник] (Филиповић 1972: 187), а в Груже (Сербия) полазник (ритуальный гость в Рождество) и в самом деле ходил к плодовым деревьям и совершал те же действия, что и в отношении людей, например обсыпал их зерном (Петровић 1948: 228). В Полесье под Новый год парни ходили «щедровать», посещая по пути не только дома, но и плодовые деревья: «На Нови год вже Скоромна кутья, то вже щодрують. Як садок е, то идуть хлопци, сала узмут, коўбаси, и идуть до деревьеу, щодрують, щоб родили» (ПА, Берестье Ровенской обл.). Аналогично в Чехии (обл. Градец-Кралове) плодовым деревьям оставляли «щедрую вечеру» (богатый ужин), для чего выкапывали ямку и клали туда кусок рождественского хлеба, орех и половину яблока, которое здесь же разрезали¹ (Košťál 1902: 241). В Западной Славии было принято «будить» плодовые деревья в Страстную субботу: в польском Поморье, стуча по деревьям в этот момент, говорили: «*Śpisz, nie słyszysz, a Syn Boski się narodził*» [Спишь, не слышишь, а Сын Божий родился!] (Stelmachowska 1933: 57). К этому же времени приурочена была практика вешать на деревья скорлупу освященных яиц, тем самым «сообщая» им (как и мифическим рахманам) о наступлении Пасхи (Karczmazewski 1972: 81, Польша, Жешув).

На Балканах плодовые деревья «причащали» по случаю больших праздников или в критических ситуациях. В окрестностях Благоевграда (Болгария) во время засухи процессия во главе со священником обходила принадлежавшие селу земли, после чего, выбрав некое плодое дерево, в нем просверливали дыру, куда клали просфору (ЕИМ–776–II: 35). В Гевгелии (Македония) священник даже совершал над плодовым деревом обряд миропомазания («слага миро по дърветата»), чтобы защитить его от непогоды и обеспечить урожай (Мartiнов 1958: 739).

¹ При этом еще и гадали: если поперечный срез яблока будет ровным и получающаяся в результате аккуратного разрезания косточек яблока «звезда» — правильной, то год для дерева будет благополучным, а плоды хорошими; если же «звезда» окажется испорченной и неправильной, то дерево засохнет.

Высаживание плодовых деревьев и сбор урожая. Всё, что было связано с воспроизводством плодовых деревьев, строго регламентировалось, поскольку благополучие коллектива зависело в том числе и от их урожайности. И прежде всего это касалось того, кто, как и когда мог сажать или прививать деревья. Естественно, что поверья, затрагивающие эти аспекты, были разработаны прежде всего в Южной Славии, где плодовые деревья были важным объектом хозяйственной деятельности.

Не вдаваясь в бесконечное множество суеверий и примет, относящихся к культивированию плодовых деревьев, отметим лишь наиболее важные и заметные моменты. Сажать деревья должны были преимущественно мужчины, чтобы обеспечить хорошую урожайность (Каменова 1992: 41, Болгария), а прививать — люди, родившиеся весной (ГЕМБ 1936/11: 53; Пирински край 1980: 382). На Псковщине для прививки дерева выбирали человека с легкой рукой, а избегали того, у кого рука тяжелая, бездетного и немолодого (РКЖБН 2008/6: 287). В северо-восточной Чехии выкапывали дерево для пересадки в рукавицах, чтобы не касаться корней голый рукой, иначе дерево не примется (Košťál 1902: 237).

Посадка и привой плодового дерева были тесно связаны с лунным календарем и во многом определялись фазами месяца, которые в разных регионах получали разные толкования. В Боснии деревья рекомендовали сажать и прививать непосредственно перед меной месяца: если это сделать за один день до мены, то деревья зацветут в первый год после посадки, если за два дня — то во второй и т.д. (Филиповић 1949: 202). Сербы и чехи советовали сажать деревья только на молодом месяце, чтобы деревья росли (Грбић 1909: 276; Košťál 1902: 237). Также и в Полесье ничего не сажали на старом месяце, а на третий день молодого сажали черенки плодовых деревьев — тогда они на третий год начнут давать плоды (ПА, Симоничи Гомельской обл.). На Волини плодовые деревья сажали в период растущей луны, чтобы они быстрее начали плодоносить; посаженное же в конце лунного месяца дерево долго не приносило плодов (ПА, Березичи). Болгары отдавали предпочтение полному месяцу, полагая, что посаженные в это время деревья будут обильно плодоносить (СбНУ 1900/16–17/2: 223).

Особое внимание уделяли времени цветения: сербы в Таково удачным считали цветение деревьев на последней фазе месяца, а если предполагали, что деревья могут зацвести в другое время,

то старались задержать цветение, для чего прикрывали ветки соломой от солнечных лучей. Как неблагоприятное расценивали цветение на молодом месяце (видимо, в силу ассоциации «молодого» с периодом молодости, цветения, а не зрелости и плодоношения) (Филиповић 1972: 220). Чехи полагали, что обильный урожай можно ожидать тогда, когда деревья и зацвели и отцвели в течение одного месяца (Košťál 1902: 240). Сербы в Леваче и Темнице верили, что последняя фаза месяца и безлуние неудачны для цветущих деревьев, которые в этом случае сбрасывают цвет и не плодоносят; оттого же на безлунье ничего не сажали и не сеяли (Мијатовић, Бушевић 1925: 110). На Черниговщине вообще запрещали сажать плодовые деревья при свете месяца, полагая, что такое дерево будет только цвести, но не плодоносить (Гринченко 1900: 36). И т.д.

Вместе с тем существовали даты и периоды, неблагоприятные для культивирования плодовых деревьев. На Балканах к ним относился, в частности, високосный год, серб. *преступна година* (от серб. *преступати* «нарушать порядок и т.д.»): в такой год старались ничего не сажать, т.к. верили, что в этом случае деревья будут плодоносить только раз в четыре года (Грбић 1909: 6). Идея ежегодного плодоношения, актуальная для садоводства вообще, нашла отражение в рекомендации, сажая деревце в ямку, обязательно держать его обеими руками, «да би сваке године рађала» [чтобы оно плодоносило каждый год] (Радовановић 1928: 101); если держать дерево одной рукой, то оно будет приносить урожай раз в два года.

Завершение производительного цикла и сбор плодов также регламентировались многочисленными правилами. Смысл важнейшего из них заключался в необходимости символического жертвования плодов нового урожая. Для этого на ветвях оставляли несколько плодов или целую нетронутую ветвь — подобно тому как на поле оставляли «бороду» (несколько несжатых колосьев) или несколько гроздьев винограда на лозе, — «да до године буде рода» [чтобы и в следующем году был урожай] (Мијатовић 1957: 179, Сербия; аналогичные рекомендации известны полякам, словакам, чехам и др.).

Существовали правила, как распорядиться первыми плодами нового урожая. Их нельзя было есть, поэтому их оставляли гнить на земле, кидали в воду, а также отдавали старикам, жизненный путь которых близился к концу, или посторонним, в то время как молодым есть эти плоды запрещалось (Fischer 1921: 52, Польша; Jovović 1896: 100, Черногория).

Магия урожая: плодовое дерево в календаре. Известно, что народный календарь структурирует и эксплицирует движение времени внутри календарного года и, как следствие этого, смену циклов хозяйственной деятельности. Поэтому неслучайно, что огромное количество, если не большинство, ритуалов и магических практик, направленных на повышение урожайности культурных растений, аккумулировано именно в календаре. Закономерно и то, что значительная часть этих ритуалов сконцентрирована вокруг праздников, отмечающих переломные моменты года, т.е., условно говоря, новогодних или тех, которые по своему календарному положению совпадают с ключевыми моментами вегетативного цикла («пробуждением», цветением, плодоношением и началом сбора урожая): это святки, Пасха, день св. Георгия, Преображение и некоторые другие вехи. На эти праздники и периоды и приходятся основные ритуалы, адресуемые культурным растениям, урожайность которых обеспечивает выживание и благополучие коллектива, в том числе и плодовым деревьям.

Поскольку магические действия, совершаемые в рамках календарных праздников в отношении плодовых деревьев, в последние годы не раз становились объектом описания и исследования², мы ограничимся их перечнем и отдельными примерами, сосредоточив внимание на их семантике — **темах, мотивах и «тактиках»**, лежащих в основе разных **магических действий**, а также на сочетаемости нескольких действий и мотивов в рамках одного ритуала.

«Бужение» деревьев и побуждение их к плодоношению. Эта тема составляет основу святочных и пасхальных обычаев и связана с ключевыми моментами христианского календаря — с рождением и воскресением Иисуса Христа.

— Трясли деревья или заборы в садах на Рождество и в Страстную субботу (поляки, чехи, словаки, реже — восточные славяне; лужичане, хорваты, словенцы, сербы — спорадически, например в Воеводине). Эти, как и некоторые другие, действия совершали под колокольный звон (в Страстную субботу у западных

² В наших статьях (Агапкина 1992; 2012); в работе Н.И. Толстого, посвященной ритуалу-диалогу (1984/2003), в целом ряде статей этнолингвистического словаря «Славянские древности» (s.v. *Бить, Будить, Обвязывание деревьев, Трясти, Колокольный звон* и др.).

славян, когда «развязывают» колокола), который также был призван разбудить деревья (поляки, чехи, хорваты). Хорваты Полицы, например, под колокольный звон на Рождество символически зарубали плодовые деревья (Ivanišević 1905: 41).

В сопутствующих формулах деревья «будили» и призывали начать плодоносить: «Bodi rodno kot moja črevo» [Будь плодовито, как мое чрево] (Möderndorfer 1948: 64, Словения), «Stromečki, vstávej, ovoce dávej» [Деревце, вставай, плоды давай] (ČL 1893/2: 697, Чехия). Одновременно деревьям сообщали о рождении Христа, побуждая их «проснуться» от такой «новости» (поляки, белорусы): «Хрыстос народився — древо проснися!» (Никифоровский 1897: 227, Витебская губ.). В этих формулах имела место и своего рода языковая игра: *рождение* Христа ассоциировалось с *рождением* деревьями их плодов. Например, на Волыни в канун Крещения деревья обвязывали соломенными перевязками и трясли их, говоря: «Христос народився, казав и тоби родыты» (Зеленин 1914: 275).

— Кричали и будили деревья (у чехов в день св. Матая, 24.02; у словенцев, боснийцев, словаков, поляков — в другие дни). Дети в Глинецко (вост. Чехия) ходили по саду, где стучали по плодовым деревьям половником и трясли их, чтобы вызвать урожай, а также звали св. Матая; иногда подобные обходы совершали хозяева, причем нагишом. Дети во время обхода не смели смотреть наверх, на ветки, ибо там якобы сидел св. Матей, который рассердился бы, увидев, что на него смотрят; при этом дети пели: «Dnes ja svatýho Matěje, kde můj hlásek vobejde, všude hojnost ovoce bude» [Сегодня святой Матей, куда мой голос дойдет, всюду будет урожай фруктов] (Adámek 1900: 211). В центральной Боснии (община Бреза) в канун Рождества старики заставляли парней обходить сады и огороды, бегать и лаять там, подобно волкам: «Ајте, лајте, трчите, нек шљиве боле роде!» [Давайте, лайте, бегайте, пусть сливы лучше плодоносят!] (ГЕИ 1970–1971/19–20: 166); обычай согласуется со словенским поверьем о том, что если на Рождество громко лают собаки, то в грядущем году хорошо урождаются сливы (Kuret 4: 165). В польском Поморье в канун Нового года парни стреляли по четырем сторонам света, звонили в колокольчики, щелкали бичами и кричали в садах: «Jędrzne jabłka, jędrzne gruszki, jędrzne śliwki, wszystko na ten Nowy rok» [Наливайтесь, яблоки, груши, сливы, все на этот Новый год] (Stelmachowska 1933: 67). У чехов во время звона колоколов будили деревья, гремя в садах связкой ключей: полагали, что там, куда дойдет этот звук, урождаются фрукты (Vykoukal 1901: 137).

Угроза, устрашение плодовых деревьев

— Замахивались топором или слегка ударяли обухом по стволу неплодоносящего дерева, делая вид, что собираются его срубить. Ритуал символического зарубания известен болгарам, сербам, хорватам и словенцам, в меньшей степени на Карпатах, у западных и восточных славян.

— Угроза срубить дерево выражалась вербально, чаще в форме ритуала-диалога между хозяином, который замахивался или стучал по дереву топором, и его сыном, женой или соседом, которые изображали дерево и отвечали за него, обещая начать плодоносить: «Чи будеш родити рясні і соковиті яблучка? — Буду, не рубай мене. Я родитиму великі і смачні яблука» (Зборовський 2008: 49, Львовская обл., Турковский р-н). Чаще, однако, второй участник диалога просто «заступался» за дерево и от его имени обещал, что оно будет плодоносить на следующий год. В Силезии в Сочельник два парня шли *straszyć* [пугать] плодовые деревья; тот, что с топором, говорил, стоя у неплодоносящего дерева: «Zwalmy to drzewo, bo ono nie chce rodzić» [Свалим это дерево, ибо оно не хочет родить], а другой предостерегал его: «Nie ścinaj go, ono się poprawi i w przyszłym roku obrodzi» [Не срубай его, оно исправится и на будущий год уродит] (Vožy rok 1934: 151, Живец, Силезское воев.); «Я того строма зрубам. — Дай му покій, він уже буде родити» (ПР 1930/7: 63, Карпаты); «Ако не родиш, ще те отсека! — Не го сечи! Тая година ще роди!» [Если не уродишь, я тебя срублю! — Не срубай его! В этом году уродит!] (Странджа 1996: 224, Болгария). О таких ритуальных диалогах см.: Vystroň 1912–1913: 103–109; Толстой 1984/2003: 346–356; Агапкина 2012.

Ритуал-диалог в составе обряда символического зарубания неплодоносящих деревьев широко известен у балканских славян, реже на Карпатах и некоторых сопредельных территориях, в то время как на Украине, в Белоруссии, Польше, Словакии, а также на западе Южной Славии ритуал чаще исполнял один человек, и соответственно диалог сменялся формулой угрозы: «Ту деревину бьют, котора не родит зовсим, берут сакиру и бьют обушком и питают: “Чи будешь родить, будешь жить, а нет — зарубаю”» (ПА, Возничі Житомирской обл.); «Котрэ дэрэво нэ родыть, то подходе до дэрэва и тюпае чуточку по дэрэву: “Як нэ родыш, то роды”» (ПА, Красностав Волинской обл.). На Кубани, посадив «паску» в печь, стучали по плодovому дереву: «Яблоне, як ни вродиш, так

изрубая!» (Дикарев 1895: 7). В западной Хорватии на четвертый день Рождества кто-нибудь из домашних стучал по дереву, которое не давало плодов, и говорил: «Ako nećeš rodit, ću te posić» [Если не будешь родить, я тебя срублю] (Milićević 1966: 202); аналогично в Словении, в обл. Белая Краина, хозяин в Страстную пятницу грозил дереву топором со словами: «Ѕe ne boš rodilo, boš posekano!» [Если не будешь родить, будешь срублено!] (Kuret 1: 172).

— Сжигали солому в саду, тем самым «пугая» деревья. Например, у сербов Болевацкого окр. в Сочельник хозяин шел в сад с головешкой от бадняка, зажигал солому и говорил: «Роди, шљиво (јабуке), или ћу да те изгорим» [Роди, слива (яблоня), или я тебя сожгу] (Грбић 1909: 90).

— Известно еще одно действие, которое, судя по всему, реализует сразу несколько магических тактик (таких как угроза, побуждение к плодоношению, наказание дерева и даже его «оплодотворение», *coitus*). Мы имеем в виду практику символически бить не плодоносящее дерево разными предметами. В Словении в день Избиения младенцев (28.12) парни били плодовые деревья, растущие поблизости от домов (что называлось *rodivat*, т.е. побуждать деревья к тому, чтобы они «родили»), говоря при этом: «Rōdi, rōdi, drevlje!» [Роди, роди, дерево] (Möderndorfer 1948: 55–56). При этом семантика ритуала определялась не столько действием, сколько предметами, которые выступали как его орудие³. Болгары, например, били деревья «сурвачками» — ветками преимущественно плодовых деревьев, с которыми обходили дома под Новый год (Йорданова 1968: 289–290). После рождественских праздников сербы ударяли по корню неплодоносящие деревья клыком от печеного в Сочельник борова, говоря при этом: «Ја тебе рогом, а ти мене родом» [Я тебя рогом, ты мне родом] (Вукова грађа 1934: 33). Символика *coitus*'а прочитывается также в обычае сербов Тимока: если дерево цвело, но не давало плодов, в нем проверчивали дыру и вставляли в нее клин из древесины кизила (Станојевич 1933: 67), о «мужской» символике кизила см. в главах «Кизил» и «Дерево и человек».

³ Об этой особенности семантики действия см. у С.М. Толстой: «...семантической доминантой ритуала часто оказывается не его акциональный компонент, а другие, логически подчиненные ему элементы, его “актанты” — субъект, объект, адресат, инструмент — и “сирконстанты”... Само же действие нередко... семантически пусто...» (Толстая 1996/2008: 89).

Передача деревьям производительной силы хлеба и зерна

— Обвязывали деревья соломой (ржаной, пшеничной, гороховой), которая лежала на полу или на столе в Сочельник, соломой из рождественского снопа, вымоченной в гороховом рассоле, обмазанной тестом, взятой с собой на службу в костел и т.д.⁴ Ритуал известен у всех славян, но особенно широко у восточных славян и на западе Славии. Иногда обвязывание было самостоятельным ритуалом, однако по меньшей мере в половине случаев оно соединялось с другими действиями (трясением, символическим зарубанием, битьем и нек. др.). Например, на Гродненщине в Сочельник хозяйки обвязывали соломенными перевяслами деревья, «каб были уражайные», и делали это, во-первых, сразу же после того, как посадили в печь рождественский хлеб, а во-вторых, раздевшись до рубашки несмотря на мороз (Federowski 1897/1, № 2254).

Эта продуцирующая направленность ритуала, его ориентация на возобновляемость урожая в наступающем году эксплицирована в мотивировках: «чтобы в саду всё родило» (Шухевич 1904/4: 212, гуцулы); «коб воно родило на други год», «штоб на другой год багато плодов було», «коб на другый рык ны булы пустыйи шчэпы [привой]», «коб знов булы яблыка» (ПА) и т.д. Реже действие сопровождалось заклинательными формулами типа «Родитися, грушкы, да самый вырхушкы» (ПА, Заболотье Брестской обл.). Если же обвязывание соединялось с символическим зарубанием дерева, то имел место ритуал-диалог: «Ябвін, я тя зарубам, бо не роди. — Не рубай, бо я за ню ручу. — То я тя окручу» [Яблоня, я тебя срублю, ибо ты не родишь. — Не руби, я за нее ручаюсь. — Тогда я тебя окручу], после чего дерево обвязывали перевяслом (Лемкіщина 1988/2: 104)⁵.

⁴ О символике соломы см.: Славянские древности 2012/5, с.в. *Солома*.

⁵ В западном Полесье обвязывание часто приурочивалось к кануну Нового года, называемому в этих местах *Щедрец*, *Щедрая кутья*, *Щедрый вечер*, благодаря чему (в результате своего рода магической аттракции) в ритуале появлялся мотив передачи саду «щедрости»: «На Шчодруху... пэрэвэсло делают, и обвязуют, и говарать: “Шчодрое дэрэво, шчоб родыло”» (ПА, Нобель Ровенской обл.); «На Шчодрыка... крутылі таки роблять и повязывають на яблоки, на вышни, на груши, коб шчодрылиса» (ПА, Лопатин Брестской обл.). В этих контекстах глагол «щедриться» в развитие своего значения 'быть щедрым, охотно делиться с кем-л.' (СУМ 11: 578) приобретает дополнительное — 'обильно плодоносить'.

В балканославянских традициях обвязывание часто подменялось близкими, но не идентичными действиями — такими как привязывание, навешивание и просто отнесение соломы к дереву, сохраняющими, впрочем, ту же продуцирующую направленность. В Пиринском крае (Болгария) солому привязывали к дереву, «да раждат като ръжта» [чтобы деревья плодоносили, как хлеб] (Пирински край 1980: 466).

— Дотрагивались до дерева руками, вымазанными в тесте; выливали под дерево воду, в которой мыли руки в тесте. В составе календарных ритуалов это действие широко известно в Южной Славии, на Карпатах и некоторых сопредельных территориях, а у восточных славян оно почти полностью сосредоточено в свадебном обряде. В Пряшевском крае на Страстной неделе, замесив тесто для «паски», хозяйка выбегала в сад и обхватывала плодовое дерево, «щобы був добрый урожай» (ПР 1929/6: 148). В Гонте (Словакия) в Сочельник до дерева дотрагивались кусочком теста, замешенного для рождественских хлебов (Horváthová 1986: 36). В обл. Сакар (Болгария) таким образом к дереву пытались символически «привлечь» пчел: на Варвару (04/17.12), замесив хлеба, хозяйка хваталась вымазанными в тесте руками за три-четыре плодовых дерева, «да са трупa пчелата на тия дървета» [чтобы роились и собирались пчелы на этих деревьях] (Сакар 2002: 327). Тесто могло попасть на дерево и более сложным путем. В Сандомирской пуще (вост. Польша) хозяин обвязывал деревья соломой, густо вымазанной сырым тестом (Kotula 1962: 40), а в болгарской области Пиянец — соломой из снопа, который ночь пролежал на ночвах (Захариев 1949: 188).

— Заключенную в хлебе и других культурах производительную силу передавали дереву и другими способами. Сжигали в саду солому, «жеби било вельо садовини» (Лемківщина 1988/2: 296); били по дереву мешочком, полным гороха (Tomeš 1965: 194, Горняцко, Словакия), или хлебной лопатой (Košťál 1902: 254, Среднечешский край); высыпали под дерево пепел из печи, где пекли рождественские хлебы (Horváthová 1986: 36).

«Завязывание» и удержание плодов

— На западе Славии и в Полесье обвязывание деревьев соломой ассоциировалось, благодаря языковой близости, с завязыванием плодов на деревьях: *обвязывать/подвязывать* ~ *завязь, завязываться*. Например, в Чехии в ночь с Великой пятницы на субботу, обвязывая деревья в саду, говорили: «Važte se, stromy, vázat li se ne budete, posekáme

vás» [Завязывайтесь, деревья, если не будете вязаться, срубим вас] (Vukoukal 1901: 135). В Полесье рассказывали об этом так: «Дадуть ў руку перевясло и говорить, шоб подвязывать шоў. Подвязывали так: обвяжут тым перевяслом да завяжут, шоб вязались грушы да яблоки» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.). Считалось также, что обвязывание предотвращало опадание завязей: «На Коляду дэрэва обвязваюць соломою, шоб завязки нэ опадали» (ПА, Щедрогор Волынской обл.); эта практика находит параллели в средневековых травниках (Rostafiński 1895: 23, 32) и в болгарских первомагических обычаях, когда во время цветения деревьев к ним привязывали красно-белые «мартенички» (оставшиеся после празднования 1 марта), чтобы деревья могли удержать тяжелые плоды (Арнаутов 1913: 347).

Передача дереву производительной силы, заключенной в остатках

— Оставляли под деревом (или на нем) остатки ритуальной пищи, а также ритуальных предметов и субстанций (кости от мяса, домашней птицы и рыбы, крошки хлеба, ореховую скорлупу, зерно, которое стояло на столе в Сочельник, угли от бадняка, «сурвачки»; мусор с пола, пепел из печи и т.д.) (общеславянский обычай); у западных славян, особенно в Польше, на деревья, кроме того, привязывали скорлупу пасхальных яиц. Именно остатки, согласно мифопоэтической логике, являлись квинтэссенцией производительной энергии⁶. Иногда их оставляли под деревьями или клали прямо на них, закапывали в землю и даже сжигали, тем самым окуривая деревья дымом.

В Среме (Воеводина) остатки рождественской трапезы относили по окончании Рождества к деревьям, которые не родят, чтобы плодов было так же много, как угощения на рождественском столе (ГЗМ 1901/2: 466). Аналогично у хорватов Пригорья на плодовые деревья клали сено, лежавшее в Сочельник на полу и на столе, «da bû tak rêdni, kaj je bil stèl na Vožić» [чтобы они были так же плодovиты, как был <обилен, богат> стол в Сочельник] (Rožić 1908: 32). В восточной Чехии, чтобы дерево хорошо плодоносило в будущем году, остатки рождественского ужина завязывали в мешочек и вешали на неплодоносящее дерево (Adámek 1900: 210). В западной Сербии на Рождество ползник выносил из дома горящую головню бадняка, гасил огонь, поливая его вином, и затем относил головню к плодovому

⁶ О символике этих субстанций см.: СД, s.v. *Мусор, Остатки, Скорлупа* и др.

дереву (ИСД 2006/12: 302). В Словении под Новый год девушка подметала комнату и вытряхивала мусор под деревья, чтобы сад лучше плодоносил в новом году (Möderndorfer 1948: 136). В Полесье о той же практике рассказывали: «На Ражество купляют семячки, цэлы мех купляють. Ёсе празники усе каляды лускають, а тады тае сметё сметають, и яно ляжыць да самай Багатай кутти. А тады набирають и нясут пад дярэвья — яблани, грушы, сливы. Эта шчоб уражай был. Пасыплють, пасыплють и ўсё» (ПА, Грабовка Гомельской обл.).

В Болгарии, Македонии и южной Сербии аналогичный ритуал совершался в Чистый понедельник и касался остатков скоромной пищи масленичной недели: тряпку, которой мыли посуду в этот день и на которой «оставались» следы жирной скоромной пищи, утром относили на неплодоносящее дерево, чтобы оно уродило (Дебельковић 1907: 260, Сербия, Косово; СБНУ 1892/7: 128, Македония, Велес). Болгары после ужина в Сочельник мыли посуду, а помой наутро выливали к плодовым деревьям, чтобы на них завязывались плоды (Маринов 1914: 328).

Имитация изобилия и урожая

Имитация урожая — тактика довольно редкая, и реализуется она в основном через мотивы «одевания», «обвешивания» дерева плодами и т.д., что концептуально противостоит таким качествам, как нагота, непокрытость, пустота и т.п.

— Обвязывали деревья соломой. Бойки обвязывали в Сочельник деревья, чтобы в доме и хозяйстве не осталось ничего «голового» (Falkowski, Pasznyi 1935: 84). На Гомельщине на Богатую кутью (под Новый год) хозяин, непременно в кожухе и валенках, также обвязывал дерево, говоря: «Будь богато дерево, як богата кутья» (ПА, Кочище Гомельской обл.); делать это раздетым, разутым или голодным возбранялось: «Босиком нельзя ходить обвязывать, бо дерэво буде голое. Наесца трэба, штоб была полная, каб и дерэво было полное» (ПА, Малые Автюки Гомельской обл.).

— Привязывали к ветвям (или клали на них) тяжелые предметы: сербы (в Нише), словенцы (в Каринтии), немцы клали между ветвей дерева или привязывали к нему небольшие камни, чтобы деревья плодоносили, а сами плоды были крупными (ЕКЗ 1997/3: 309; Kuret 1: 199; Vystroň 1912–1913: 97 и т.д.). В Киевской губ. в канун Нового года деревья обвязывали соломой таким образом, что ее концы свисали вниз с ветвей, подобно тяжелым плодам (Зеленин 1915/2: 630). Македонцы в Гевгелии, если дерево

не плодоносило, «срамили» его, для чего в Великую субботу привязывали к ветвям освященное яйцо так, чтобы его никто не видел, а на Пасху звали к дереву посторонних и, показывая на яйцо, говорили: «Чудин род!» — дереву станет стыдно, и оно начнет плодоносить (Тановић 1927: 350). Чехи вешали на неплодоносящее дерево узелок с остатками рождественского угощения (Holubová 2003: 65).

Иногда деревья увешивали и собственно плодами: болгары в Пловдивском крае привязывали к ветвям небольшие тыквы (ЕИМ-881-II: 71); чехи кидали на дерево яблоки, говоря: «Stromeček vstával, ovoce dával» [Дерево встало, фрукты дало], имитируя урожай и побуждая детей собирать яблоки (Haniš 1860: 31). Эта практика согласуется с популярными зимними приметам, касающимися обилия снега и инея на ветвях деревьев. Мораване, к примеру, считали, что если в адвент на дереве много инея, то летом будет много фруктов, поэтому если кто-нибудь стряхнет этот иней, то он лишится урожая (Bartoš 1892: 280).

— Двое носили друг друга на руках, изображая тяжесть плодов и обвешанных ими ветвей (западные славяне). В Малопольше, например, в канун Нового года один человек сажал другого на спину и нес в сад, чтобы уродилось столько фруктов, сколько весит тот, кого несут (Janota 1878: 254, см. также: Heroldova 1971: 222, чехи в Славонии; Horváthová 1986: 36, словаки).

— Делали вид, что скрыты за большим урожаем. Этот обряд, условно называемый «прятание за плодами/приплодом/хлебом и т.д.», сопоставим с известным свидетельством Саксона Грамматика (XII в.) и в его современных формах широко распространен на Балканах и совсем ограниченно — у восточных славян⁷. Вместо имитации урожая хлебов, как это описывалось у Саксона Грамматика, в современном обряде иногда изображается большой приплод скота (в этом случае его участники прятались за шкурами животных), богатый урожай винограда и даже фруктов. Так, в Родопах, согласно единственному известному нам свидетельству, в котором упоминаются плодовые деревья, в день св. Трифона (01.02) хозяйка замахивалась в саду на неплодоносящее дерево. Она спрашивала: «Чуиш ли ме Трифоне?» [Слышишь ли ты меня, Трифон?], на что кто-нибудь другой отвечал ей: «Не чуем та, не видим та от големи рожби!» [Не слышу тебя, не вижу тебя из-за большого урожая] (Примовски 1973: 239).

⁷ Обряд был всесторонне описан Н.И. Толстым (Толстой 1984/2003: 314–325).

— Имитируя множество плодов, в разных традициях с этой целью деревья осыпали зерном (Петровић 1948: 228), мелким мусором и маком (Leščák 1995: 159, 172, Словакия); произносили формулы типа «Скольки у цюм колосочку зэрнинок, шоб стольки яблынок» (ПА, Чудель Ровенской обл.), а также обвязывали деревья соломой, чтобы плодов уродилось столько же, сколько зерен было в снопе (Gustawicz 1882: 231, Малопольша).

«Разворачивание» дерева к урожаю

В основе магических практик в данном случае лежит мотив «поворота» дерева к плодоношению, который, в свою очередь, связан с идеей календарного поворота, совершаемого солнцем и природой после зимнего солнцестояния. Этот мотив широко представлен в мифологии календарного времени (см. нарративы о том, что в один из дней поздней зимы животное, спящее в норе (например, медведь), переворачивается с боку на бок, солнце поворачивается на лето и т.д.), о чем нам уже приходилось писать ранее (см.: Агапкина 2002: 135–137). Что касается плодовых деревьев, то здесь идея поворота эксплицируется исключительно в вербальных формулах, активно поддерживаемых хрононимами, в свою очередь мотивированными событиями Священной истории. В Далмации, в местечке Полица, 25 января, называемое *Sv. Pava' obraćenik* (Обращение святого Павла, апостола), считалось днем, когда святой Павел может превратить неплодоносящее дерево в плодоносящее (Ivanišević 1905: 41). В Синьском крае (Хорватия) в день Избиения младенцев (28.12) хозяин стучал хлыстом по плодовым деревьям, говоря: «Povrati se, drvo, rodu, kao sveti Ivo Bogu» [Повернись, дерево, к плоду, как святой Иоанн к Богу] (Milićević 1967/1968: 496).

Защита деревьев от замерзания

Тема представлена у восточных славян и на западе Славии.

— Обвязывали деревья соломой, что понималось как своего рода одевание, обувание, укутывание дерева. В украинском Полесье «на Шчодруху изробили перевесло: — Пойди сад пооб'їзуйвай. Кажэ, это дэрэвина нэ змэрзне, ей тэпло будэ» (ПА, Нобель Ровенской обл.); ср. белорусскую формулу: «Мороз-мороз, уходи, соломка, грей дерево» (ПА, Николаево Брестской обл.)⁸. В Чехии в ночь на Великую субботу хозяева выбегали ночью

⁸ Обращение к морозу может указывать на распространенный в Полесье святочный ритуал приглашения мороза на рождественский ужин.

в сад, обвязывали деревья перевяслами, приговаривая: «Obouvejte se, stromy, bude zejtra mráz! Ne budete li se obouvatí, posekáme vás!» [Обувайтесь, деревья, будет завтра мороз! Не будете обуваться, срубим вас!] (Erben 1864: 61). Словаки в рождественскую ночь спали на полу, на расстеленной соломе, которой потом обвязывали деревья, чтобы они не померзли (Leščák 1995: 170).

— Обвязывали деревья соломой, выходя при этом в сад разутыми и часто без верхней одежды и тем самым «призывая» деревья не бояться морозов: «То на Крэшчэнийе. Таки накрутатэ соломки, пэрэвэслачки такийэ. На йяблони, грушчы. Тулько босяком и роздэты иду. Вродэ вона нэ боица холоду, шоб и дэрэва нэ бойалась» (ПА, Радеж Брестской обл.).

— Одевание деревьев — мотив детских песенок. В восточной Чехии, например, в день св. Матей (24.02) дети пели следующее: «Milej svatej Matěji, máme k tobě naději, abys nám nadělil švesky, hrušky, brambory, všeho dosti do sytosti. Sádku, sádku, voblikej se do zelenýho kabátku, v noci bude mráz, abys nevozábs» [Милый святой Матей, я надеюсь, что ты наделишь нас вишнями, грушами, картошкой, всем до сытости. Садочек, садочек, оденься в зеленый пиджачочек, ночью будет мороз, чтобы ты не замерз] (Adámek 1900: 90).

Задабривание, проявление уважения к деревьям и т.д.

Дерево обнимали, становились перед ним на колени, целовали и т.д. В Польше и Чехии на Страстной неделе хозяин сада становился на колени перед яблоней, обнимал ее и просил: «Moja jabłoneczko — proszę cię! Dej mi tego roku duzo jabłek!» [Моя яблонька — прошу тебя! Дай мне в этом году много яблок!] (Kotula 1974: 71); «Modlím se tobě, strome zelený, ať tebe Pán Bůh dobrým odmění» [Прошу тебя, зеленое дерево, пусть тебя Господь Бог добром наделит] (Košťál 1902: 250). Те же действия входили в многосоставные ритуально-магические комплексы, приуроченные к Сочельнику, кануну Пасхи и другим датам, когда деревья будили, им угрожали и т.д. Например, на Виленщине в Сочельник, съев кутью, хозяин отправлялся в сад, где тряс и целовал плодовые деревья, чтобы они лучше уродили (Szukiewicz 1903: 278).



Мы рассмотрели основные темы, мотивы и тактики календарных ритуалов, направленных на повышение урожайности плодовых деревьев, а также магические действия, с помощью которых

эти темы реализуются в рамках зимне-весеннего цикла. Разумеется, не все ритуалы, магические действия, темы, мотивы и даже тактики попали в поле нашего зрения. Известно их великое множество, и каждое следующее описание календарных обрядов из того или иного славянского региона, области или поселения может добавить какие-то детали.

Рассмотренные магические тактики и действия адресуются не только плодовым деревьям, но также и другим объектам, от продуктивности которых зависит благополучие коллектива. В круг таких объектов входят культурные растения (зерновые прежде всего) и скот (домашняя птица, пчелы), обеспечивающие выживаемость коллектива, а также женщина, фертильность которой является залогом воспроизводства самого коллектива. Например, в окрестностях Велеса (Македония) в Сочельник после символического зарубания плодовых деревьев аналогичные действия совершали с женщинами, которые не могли родить, а также с детьми, которые вовремя не начали ходить (Матов 1894: 86). Ритуальное обвязывание также практиковалось в отношении разных культурных объектов, в том числе, например, посуды для замешивания хлеба: в Полесье в рамках ежегодного ритуала очищения в Чистый четверг поясом или полотенцем обвязывали дежу (кадку для замешивания хлеба), чтобы в ней лучше удавался хлеб (Топорков 1990: 69–72).

В контексте сказанного далее мы попробуем показать, как традиция выстраивает отношения плодового дерева с этими тремя типологически близкими ему культурными символами, которые, так же как и плодовое дерево, воплощают плодоносящее начало, — а именно с женщиной, хлебом и скотиной.

Плодовитость дерева и фертильность женщины. В рамках этой пары «вектор влияния» направлен чаще всего от дерева к женщине. Иначе говоря, традиция рассматривает плодовое дерево как неиссякаемый источник фертильности, приобщиться к которому может женщина детородного возраста. Соответствующие ритуальные практики пронизывают всю свадебную и послесвадебную магию (преимущественно у балканских славян), причем приобщение женщины (или молодоженов) к плодовитости дерева осуществляется как через прямой контакт с деревом, так и опосредованно — через предметы и субстанции (пищу, одежду, воду после купания или стирки и т.д.).

Еще на свадьбе молодоженов обводили вокруг сливы, «да се у браку окрећу око деце, као око шљиве» [чтобы они в браке крутились вокруг детей, как вокруг сливы] (ЕКЗ 1: 74, с.-вост. Сербия). В Пиринском крае (Болгария) после брачной ночи часть «невестинского» хлеба оставляли на плодовом дереве, «чтобы невеста рожала» (Пирински край 1980: 406).

Ритуалы, следующие за рождением ребенка, также включали в свой состав подобную контагиозную магию. И у балканских славян, и в Полесье в саду под деревом закапывали плаценту, чтобы девочка, например, была красива и плодovита (Кабакова 2001: 93, Полесье) или чтобы женщина родила вновь (Родопи 1994: 127, Вакарелски 1935: 312). В болгарской культуре магия приобщения к плодovитости дерева распространялась на всех женщин детородного возраста, хотя и не прямо, а через повитуху: общепринятой была практика совершать обряд омовения рук повитухе в Бабин день (праздник всех повитух) под плодовым деревом (*раждовито дрво*), «чтобы женщины рожали» (Пирински край 1980: 433; Шулева 1995: 258, Фракия и др.).

К подобным магическим практикам женщина чаще прибегала в том случае, если долго не могла забеременеть. Наиболее известным способом было поедание цветов с плодовых деревьев, первых плодов с них, насекомых, найденных на дереве, и т.д. В Боснии, когда у женщины не было детей, она срывала весной три почки с трех плодовых деревьев, которые должны были зацвести впервые, и съедала их с хлебом, чтобы забеременеть (Dragičević 1907: 490). В Болгарии женщина кидала камешек в крону груши, и если он ненадолго застревал, она ловила его и носила в кармане, пока не забеременеет (Кънчева Мурджева 2007: 119). Особое значение придавалось плодам — первым (Филиповић 1939: 489, Македония, Скопская Котлина) или последним, задержавшимся на дереве дольше обычного (ЕИМ, № 879—II: 25, Пловдивский край), появившимся в первый год после привоя (Павловић 1921: 128, Сербия, Шумадия) или во второй раз в течение одного года (Телбизови 1963: 210, болгарский Банат).

Практиковались и более сложные ритуалы. Например, у сербов в Косово муж бездетной женщины просверливал отверстие в стволе груши, а стружки приносил домой; чтобы забеременеть, жена должна была искупаться в отваре из этих стружек (Вукановић 2001: 328). В Боснии бездетная женщина шла в гости к той, у которой были дети, а та отламывала три молодые ветки (*младице*) сливы

с плодами и затем давала бездетной по одной ветке три месяца подряд, говоря при этом: «Како се ова младица родом окитила, тако да Бог да и ти!» [Как эта «младица» плодом украсилась, так и ты, Бог даст] (БВ 1886/1/21: 330).

Магические действия, нацеленные на преодоление бесплодия, могли совершаться с использованием плодов разных деревьев, в том числе и дикорастущих. Так, например, принадлежность рябины к активно плодоносящим деревьям объясняет адресованную мужчине рекомендацию в украинском травнике XVIII в.: при бесплодии помазать «срамной уд» соком рябины, и тогда жена забеременеет (Передрієнко 1984: 111).

Наконец, ритуалы около плодового дерева женщина могла совершать и с противоположными целями — в том случае, если не хотела больше рожать. Тогда она закапывала послед последнего ребенка под неплодоносящее дерево (Бушетић 1911: 541, Левач и Темнич) или ночевала несколько ночей подряд под «холостым» деревом, которое обесплодело и перестало давать плоды (Семенов 1893: 2, Терская обл.).

Нельзя, однако, сказать, что вектор влияния не мог меняться, и фертильность всегда была направлена от дерева к женщине. Случалось и обратное, хотя гораздо реже. Молодая стирала свою венчальную рубашку и выливала воду под плодовое дерево, чтобы оно плодоносило (Ловешки край 1999: 391, Болгария). Туда же и с теми же целями выливали воду, в которой умывалась роженица (Грбић 1909: 109, Сербия, Гружа); закапывали плаценту, «*żeby drzewa dobrze rodziły*» [чтобы деревья хорошо родили] (Wesołowska, б/д, Польша, Верхняя Силезия); кидали солому, на которой лежала роженица (Vukanović 1986/2: 215, Сербия, Косово), и т.д.

Влияние плодовитости или бесплодности женщины на урожайность дерева просматривается и в распределении первых плодов. Словаки в Горняцко отдавали первые плоды здоровой женщине, ожидавшей потомства; если бы их съела старая и бездетная, дерево не дало бы урожая (Томеš 1965: 194); аналогичным образом поступали сербы, македонцы, словенцы и др. Возможность передачи бесплодия от человека к дереву подтверждает орловское свидетельство, гласящее, что «бездетный человек может лишиться своим взглядом или прикосновением какое угодно дерево плодовитости» (РЭМ, д. 1131, л. 9, Болховский у.).

Семантика приобщения человека к жизненной силе и красоте плодового дерева еще заметнее в обрядах, моделирующих внешность

и судьбу новорожденных, ведь именно под плодовое дерево чаще всего выливали воду после первого купания, а также закапывали плаценту, пуповину или относили под дерево первые остриженные у ребенка волосы. Делали это, чтобы у него были красные щечки и он был здоров; чтобы ребенок был сладким, как плод (Сакар 2002: 259; Lud 1900/6/2: 127, Малопольша); был силен и здоров (Странджа 1996: 224), «да дете напредује као воћка» [чтобы ребенок рос и развивался, как плодовое дерево] (Петровић 1948: 264, Сербия, Груза). У болгар Ловечского края «това дърво се нарича на късмета му и става отсега нататък негово» [это дерево нарекается его удачей/судьбой и с этих пор становится его собственным] (Ловешки край 1999: 355). Воду после купания ребенка, в которую попал елей после крещения, лемки на следующий день после крестин выливали под посаженное в честь рождения ребенка плодовое дерево (Пісні з родин 2013: 118, Краковское воев., Горлицкий пов.).

Впрочем, отношения плодового дерева, с одной стороны, и женщины и ребенка — с другой, могли строиться по совершенно иным принципам, в основе которых лежало не подобие, а скорее взаимоисключение, представление о том, что плодовое дерево и человек разделяют одну судьбу на двоих. Именно этот взгляд определил широко распространённый запрет беременной женщине иметь дело с плодовым деревом, которое могло пострадать от такого контакта (об этом типе отношений человека и дерева см. ниже, в главе «Дерево и человек»).

Плодовое дерево в свадебном обряде. Взаимообусловленность производительного начала женщины и плодового дерева определяет широкий пласт магических практик в составе свадебного обряда. Примеры такого рода хорошо известны и не так давно были описаны А.В. Гурой в монографии, посвященной славянской свадьбе (Гура 2012). Мы отметим лишь ключевые моменты.

Во-первых, из веток плодовых деревьев в Южной Славии (и не только) изготавливали атрибуты свадебного убранства и некоторые ритуальные предметы: древко свадебного знамени, свадебные венцы и т.д. У балканских славян почти повсеместно, а также на западе Южной Славии, на Украине и в некоторых других местах ветка плодового дерева или небольшое деревце использовались для изготовления свадебного деревца (Kotrovský 1976: 242–244; Гура 2012, по указ.). Эта традиция нашла продолжение в обрядах «похорон-свадьбы», когда хоронили молодых и не вступивших в брак девушек и молодых людей.

Во-вторых, плодовое дерево было местом совершения некоторых ритуалов, их инструментом, а также объектом, вблизи которого оставляли ритуальные предметы. В болгарской области Сакар под плодовым деревом брили жениха перед свадьбой, на плодоносящее дерево забрасывали кусок ткани, которым он был покрыт и на который падали остриженные волосы жениха; готовое свадебное деревце оставляли на плодовом дереве до свадьбы, чтобы у молодых было много детей (Сакар 2002: 286–288, 306 и др.).

И в-третьих. Еще один фрагмент культуры, связывающий девушку-невесту и плодовое дерево, — это поэтическая символика свадебных песен и причитаний. В них цветущее плодовое дерево обычно символизирует девушку-невесту, особенно в тех случаях, когда ягоды этого дерева красного цвета. Видимо, именно поэтому в восточнославянском фольклоре два плодовых дерева (дикорастущее и культивируемое), калина и вишня, стали и символами самой невесты, и знаками ее девственности. О калине в этом аспекте написано много (см.: Толстая 1996а: 196; Усачева 1999а), поэтому скажем несколько слов о вишневом дереве. Наряду с калиной, вишня — один из основных образов девушки-невесты в свадебной поэзии украинцев и белорусов: «Ой, чья гэта вішня, / Чья непадрублена? / — Ой, чья гэта дзяўчына / Незаплецена?» (Палескае вяселле 1984, № 214, белорусская песня); «Ох зацвіла ж вишенька та зів'яла, / Була в мене дочечка, я її втеряла» (Голосіння 2012: № 351, Черкасская обл., причитание по дочери), а вишневый сад в белом цвету — место, где проводит время девушка-невеста: «Ой де ж ти, Наташа, ходила, / Що ти свою головоньку забілила? / — Ой ходила, моя мамо, в вишневий садок, / Припав мою головоньку біленький цвіток...» (Весільні пісні 1988, № 600). Образ вишневого дерева присутствует и в послесвадебном фольклоре. Например, женщина рожает под вишней: «Ой під вишнею, під черешнею / Там Палажка сина вродила»; выражение *бути у вишнях* означает жить в браке, зачать ребенка, т.е. достичь зрелости; поэтические обороты *завести куму в вишеньки* означает соблазнение кумы кумом (Бриняк 2011: 431) и т.д.

Еще один символ, связывающий плодовые деревья со свадьбой, замужеством и невестой в фольклоре и терминологии, — это «сад». «Сад» соотносится с широким кругом образов, мотивов и предметных реалий, относящихся к добрачной молодежной жизни. Он ассоциируется с «цветением» девушки и обозначением молодежной девичьей группы (*сад, роца*) (Бернштам 1988: 26, 36); в сновидениях сад предвещает девушке скорое замужество (Кабакова 2001: 163). Образ

сада представлен в необрядовой лирике: девушка сажает сад, поливает и ухаживает за ним: «Малада Ганечка сад пасадила, / Сад пасадила, Бога прасила, / Уради, Божэ, у сьом саду, / Белу бярозу, белу бярозу, / Залатую кару, залатую кару, / Серебряну расу» (ПА, Дягова Черниговской обл.); здесь она встречается с парнем: «Przeleciół sokoł przed Kasin pokój, / Usiod w ogródeczku, na rózy kwiateczku... / Nie był to sokoł, tyło Jasiu mój» [Прилетел сокол к Касиной светлице, сел в садочке, на розы цветочек... То был не сокол, а Ясю мой] (Skierkowski 1932: 204). «Сад» регулярно возникает в песнях как место гуляний девушки: «Ты пожалуй, красна девица, во зеленый сад погуляти, / Соловьиных песен послушати, / Сладких яблоков покушати...» (Усольские древности 2004: 284), и даже в русских сказках «сад» — место, где гуляют дочери царя и откуда их похищает Кашей или змей: «Государь ты наш батюшка! Выпусти нас на белый свет посмотреть, в зеленом саду погулять» (Афанасьев 1: 241). Девушка постоянно называет «сад» своим: «мой зеленый сад», «мои сады», откуда и возникает образ топтания «сада» как посягательства на ее девичество и волю.

Что касается собственно свадебной лирики, то образ сада буквально пронизывает ее:

— через сад едет жених: «Через садик дороженька лежит, Да и кто же по этой дороженьке ездит? Случилось NN по этой дороге проехать...» (РКЖБН 2006/3: 456, Калужская губ.);

— в саду жених ожидает суженую (поют жениху перед тем, как выводят невесту): «Зачем, сокол, ты один в саду...» (Усольские древности 2004: 57, Пермский край);

— во время прощания девушки с волей-красотой она относит свой венок или ленту в сад: «Коснички мои, вылетки мои, дэ я вас подеваю? / Повэшу я вас у батьковим саду на вишне, на черешне» (ПА, Журба Житомирской обл.);

— жених с боярами топчет сад = забирает девушку: «Ой, хадила да й девочка па комнате, / Дай будила свайго татку с карвати, / Устань, устань, родный татка, годи спацы, / Бо прыехаў Иванюшка з баярми, / Да паломяць, да патопчуть, / Да мой сад-винаград...» (ПА, Вел. Бор Гомельской обл.);

— жених берет невесту = отрясает цветы в саду: «Хто ў маім садочку рана быў, / Хто маю рутаньку страхануў: / Адазваўся Колечка: / — Я ў тваім садочку рана быў, / Я тваю рутаньку страхануў» (Палескае вяселле 1984: 66);

— девушка гуляет в саду и не хочет покидать его: «Ой, подлетаеть, ой, подлетаеть / Соловей под зелён сад, / Он вызываеть, он выкликаеть / Зезюлю и с собой. / Зезюля ходить, / Крылышки ломить, / Не хочет летети...» (Старинная севская свадьба 1978: 51, Брянская обл.);

— через сад летит горноста́й, роняет перья, из которых девушки плетут невесте свадебное «вильце»: «Летів горностад через сад / Да ронив пір'е на весь сад. / Збирайте, дружечки, збирайте, / І Марусино вілечко увивайте...» (Весільні пісні 1988: № 62) и т.д.

Важно отметить также устойчивое противопоставление в песнях *сада* и *посада*, *гуляния* и *сидения* как символов соответственно вольной и замужней жизни: «Хадзіла Валечка на садзе, / За ёй мамачка пазадзе. / — Досыць тябе, дзіцятка, хадзіці, / Пара цябе на пасадзік садзіці» (Лірыка беларускага вяселля 1979: 194).

Мотивы сада присутствуют и в других пластах свадебной обрядности. *Сад* и *роща* как названия свадебных хлебов были известны в южной России, на Витебщине, Смоленщине (Лаврентьева 1990: 37). *Садом* же русские и белорусы называли иногда и свадебный каравай (Гура 2012: 256), который представлял собой круглый хлеб с воткнутой посередине веткой плодового или вечнозеленого дерева, а сам каравай был украшен выпечкой, цветами и свежей зеленью. Мотив каравая-сада широко представлен в белорусской и украинской свадебной лирике: «На нашим короваю / Все сады зацвитають, / Вышни, черешни и ризны ягодонькы. / Налэтилы воробонькы / З чужойи сторононькы, / Зъили ягодонькы...» (ПА, Любязь Волинской обл.). Соединение двух элементов, воплощающих идею плодородия, — хлеба и плодового дерева — неслучайно именно в свадьбе, пронизанной мотивами соития и ожидания будущего потомства (Гура 2012: 246 и далее).

Очевидная связь каравая-сада с идеей плодородия навела Т.В. Цивьян на мысль о том, что в этом ритуальном предмете заключена своего рода символика «в квадрате»: «сделанный человеческими руками “свадебный сад” сам по себе выражает идею плодородия, но его еще контаминируют с другим объектом с той же символикой, причем каравай в буквальном и переносном смысле становится почвой для сада и залогом его успешного роста» (Цивьян 1983: 98).

И, наконец, еще один момент. Выше, описывая календарные ритуалы, направленные на пробуждение производительных сил плодового дерева, мы упоминали об обычае дотрагиваться вымазанными в тесте руками до дерева, чтобы передать ему энергию хлеба, злаков. Как мы отмечали, в этих календарных ритуалах вектор влияния направлен от человека и хлеба к дереву. На свадьбе та же магическая практика оказывается двунаправленной: энергия хлеба передается от него и плодovому дереву, и опосредованно молодоженам, которым предназначен этот каравай, объединяя тем самым фертильность женщины, производительную силу хлеба и плодovитость дерева. В Полесье, замесив каравай, каравайницы мыли руки и выливали воду под плодovое дерево, припевая: «Шоб ўишэнькі разўіўаліся, а нашыя моладые шоб усю жызь цалоўаліся» (ПА, Симоници Гомельской обл.); «Каравайнічкі, ручкі мыйце / Да на вішанькі лійце. / Каб вішанькі радзіліся, / Каб дзеткі любіліся» (Палескае вяселле 1984, № 107, белорусская каравайная песня). В Болгарии, вымыв руки после замешивания свадебного хлеба, воду с остатками теста выливали под плодovоносящую яблоню, чтобы молодожены были так же плодovиты, как она (СбНУ 1890/2: 48, Хаджи Елес, ныне Пловдивский край).

Таким образом, в отличие от календарных обрядов, в которых объектом влияния всегда было плодovое дерево, в свадьбе мы наблюдаем разнонаправленную ситуацию: бо́льшая часть ритуалов, связанных с плодovыми деревьями, адресована новобрачным, которых приобщают к производительной энергии плодovого дерева, однако возможны и более сложные комбинации символов плодovодия, его дарителей и реципиентов.

Плодovое дерево и хлеб. Мы уже видели, что в обрядах и магической практике плодovое дерево постоянно соотносится с хлебными изделиями, а также с мукой, тестом, соломой, зерном и даже некоторыми предметами домашней утвари для выпечки хлеба (дежой, ночвами, помелом). Об обычаях обвязывать деревья соломенными перевяслами, дотрагиваться до них руками, вымазанными в тесте, осыпать зерном, бить калачом и т. п. уже упоминалось. Коснемся некоторых других ритуалов.

У южных славян, особенно в балканославянских традициях, плодovым деревьям были «посвящены» специальные рождественские хлебы (наряду с хлебами, изображающими ниву, лозу, скотину). Например, в Буджаке (юж. Сербия) пекли калач *градина* [сад]

(Пантелић 1974: 217), в Словении (область Помурска) — *sadni kruh* [фруктовый хлеб] (Möderndorfer 1948: 115), в центральной Сербии — *котарицу за воће да роди воћка* [корзинку для фруктов, чтобы родило плодовое дерево] (Мијатовић 1928: 35), в других сербских регионах — *сливар* [сливовый сад], *врт* [сад] (СЯТК 1993: 48).

Еще одна магическая практика, соединяющая хлеб и плодовое дерево, также была характерна для южнославянской рождественской обрядности. Смысл ее состоял в том, чтобы замешивать веточки и почки плодовых деревьев в тесто. Таким образом готовили многие ритуальные хлебы: в Алексинацком Поморавье это был калач *бараница* (Антонијевић 1971: 178), рождественские *чесница* в Боснии (Филиповић 1949: 126), новогодняя *баница*, куда болгары из окрестностей Пазарджика клали маленькие веточки плодовых деревьев с почками, помеченные индивидуальными знаками; эти веточки символизировали поля, плуг, скотину и предопределяли судьбу и хозяйственную деятельность домашних на предстоящий год (Шулева 1995: 257).

Третья форма соединения хлеба и плодового дерева уже упоминалась нами в связи со свадьбой. Мы имеем в виду обрядовые хлебы, в которые втыкали ветки плодовых деревьев, часто украшенные, а сам такой свадебный хлеб мог получать название «сад». И хотя подобные хлебы в календарной обрядности как будто неизвестны, тем не менее у южных славян встречаются их аналоги. Так, у хорватов Полицы в Сочельник в церкви освящали букет из веток разных растений, в том числе плодовых деревьев, а после выпечки калачей ставили их один на другой и в отверстие (как в вазу) вставляли эти освященные ветви (Ivanišević 1905: 34).

Соположение хлеба и плодового дерева в одном ритуальном предмете или ритуале могло преследовать разные цели, но все они так или иначе были связаны с воспроизводством и умножением. Характерны в этом отношении обычаи, практиковавшиеся в общине Маглай (Босния). Во время приготовления рождественских хлебов хозяйка размешивала тесто тремя молодыми сливовыми веточками, а затем втыкала их в ульи, чтобы пчелы давали больше меда; после этого она обмакивала в жидкое тесто для рождественских хлебов три прутика лесного ореха (тоже плодового дерева, хотя и дикорастущего): если эти прутики густо покрывались тестом, то полагали, что год будет щедрым на урожай, если же оставались голыми, то год ожидался небогатым (ГЗМ 1896/3: 537).

Таким образом, смысл значительной части календарных ритуалов, как мы видели, состоял в «перенесении» производительной энергии, заключенной в хлебах и тесте, на плодое дерево. Другие ритуалы просто соплагали хлеб и плодое дерево, как бы приобщая их друг к другу. Возможны и более сложные случаи, когда эта совокупная энергия плодового дерева и хлеба переносилась на третий объект (как в приведенном выше примере с пчелами).

Наконец, в некоторых ритуалах энергетика плодового дерева передавалась хлебу. В этом смысле показателен обычай топить печь ветками плодовых деревьев, чтобы в ней хорошо удавался хлеб (в частности, ритуальный, пасхальный). Так поступали в западной Словакии (Прьевидза), протапливая печь «здоровым» и крепким грушевым деревом (Hogváthová 1986: 36), а также в западном Полесье: «Як паску печуць, надо ў печку ўкинуць ис сада — яблоньку ци грушу. Ис саду дзеревинку обязацельно, штоб згорело перэд тым, як паску пекци. Як срезэш дзеревину, то сьмеюцца: “Што, будзеш паску пекци?”» (ПА, Олтуш Брестской обл.). Эту практику, в целом довольно редкую, косвенно подтверждают другие контексты, в частности формулы угрозы плодовым деревьям, которых мы касались выше. В той же Брестской обл. неплодоносящим деревьям «угрожали» под Пасху, когда пекли праздничные хлебы, а сама угроза была связана с описанной только что магической практикой: «Колы нэ родыт дэрэвына, надо на Паску, пэрэд Паской, если печэш паску, напалюеш пич, идэш и стучы обухом ў тое дэрэво и кажы: “Як будэш родыты, то росты, а нэ будэш родыты, то буду сэчы и паску тобою печы”» (ПА, Кривляны Брестской обл.).

Плодовое дерево и скот. Подобный же магический перенос производительной энергии от плодового дерева на другой объект наблюдается и в рамках пары «плодовое дерево — скот».

«Параллелизм» плодового дерева и скотины как носителей производительной энергии объясняет некоторые аналогии, которые обнаруживаются в лексике и фразеологии. Известно, что о животных, прежде всего домашних (корове, свинье), которые совокупались, часто говорят, что они «побежали», «бегались» (рус. *бегаться*, укр. *бігатися* и т.п. ‘совокупляться’). Тот же глагол в чешском языке окказионально употребляется для описания плодовых деревьев. Чехи в Глинецко в рождественский вечер, когда ветер шевелил и гнул плодовые деревья так, что они касались друг друга, говорили, что это *stromy se běhají* [деревья «несутся, бегут / совокупляются»]

и потому на них будет много плодов (Adámek 1900: 210; ср. чеш. *běhati se* «бегать, иметь течку (о животных)» — Kott 1: 69). И хотя известно, что глаголы движения в целом имеют сексуальные коннотации и в том числе могут передавать идею коитуса (см.: Толстая 1996/2008), сам по себе это факт примечателен тем, что относится не к животным или людям, а к деревьям. На аналогичную фразеологию у швабов обратил внимания А.Б. Страхов, связав это с общей заботой о плодородии, характерной для святочной обрядности: «Когда в святки подымается сильный ветер, так что деревья колышутся, то близ Тюбингена и в других местах Швабии говорят: “Деревья *спариваются* (gammeln), это — к урожаю фруктов»» (Страхов 2003: 166). Этим фактам вторит другое свидетельство с северо-востока Чехии: в окрестностях Градец-Кралове, когда весной деревья склонялись друг к другу цветущими ветвями, говорили, что *se strome líbají* «деревья целуются», и значит — можно ожидать, что они принесут богатый урожай (Košťál 1902: 244)⁹.

В рамках пары «плодовое дерево — скот» мы обнаруживаем несколько магических практик, которые применялись для того, чтобы скотина «велась», давала много молока, была здоровой и т.д.

Чтобы корова не оставалась яловой, ее советовали погонять палкой, которая застряла на зиму в ветвях плодового дерева, после того как осенью ею сбивали плоды с деревьев; верили, что после этого корова обязательно «побегаёт» и делается тельной (Сержпутоўскі 1930, № 607, Минская губ.; Werenko 1896: 225, Витебская губ.). Это обыкновение было широко известно на Украине и в Белоруссии, а свидетельства о самой магической процедуре поразительно однотипны, см.: «От грушы збивае тай яблони збивае та застрәне, та щипка, от эту щипку достаюць и ейо храняць, от як жэнуць,

⁹ Ср. польское поверье о том, как в одном лесу «była ładna sosna, którego rokochół swymi konarami dąb» [была красивая сосна, которую любил своими ветвями дуб] (Niebrzegowska 2000: 94, № 129, Мацеёвице, Гарволинский пов., Мазовецкое воев.). В качестве фольклорной параллели к мотиву «деревья соприкасаются ветвями = любят/целуются» приведем баллады о матери-отравительнице. В этих балладах основным действием, указывающим на человеческую природу деревьев, которые выросли на могилах гонимых влюбленных, является то, что ветви или корни этих деревьев сплетаются друг с другом, и это сплетание ветвей толкуется как объятия (об этом см. подробнее в главе «Дерево и человек»). О касании, соприкосновении как метафоре целования см. специально: Березович 2011.

короўку, один раз не покрылось, другой раз, от ўжэ этою палочкою ейо погоняе, шоб покрылася короўка» (ПА, Стодоличи Гомельской обл.); «Як на грусци [груше] ци на яблоне палка зависяна — диты яблека бьют, то тыи палкою, кажуть, три разы корову потягти, то погуляет» (ПА, Ветлы Волынской обл.). Той же палкой (она называлась *parato*), которой осенью со слив и других деревьев сбивали плоды, словаки в Страстную субботу слегка били ореховые деревья, чтобы они лучше плодоносили (Šervenák 1966: 105).

У южных славян столь же широко распространенная практика касалась ритуального доения овец весной. В центральной Боснии на Вознесение, прежде чем подоить корову, сосуд для доения бросали на плодовое дерево, которое было дважды привито в прошедшем году и хорошо плодоносило, и говорили: «Како овај калем напредовао, онако моја стока напредовала у млијеку» [Как это дерево (привой) лучше плодоносило, так у моей скотины пусть будет больше молока] (ГЗМ 1911/2: 381). В Болгарии (ок. Пазарджика) в Георгиев день животное, предназначенное для жертвоприношения («курбана»), а также посуду для доения овец украшали и опоясывали ветками сливы и айвы, чтобы обеспечить здоровье и плодовитость стада (Шулева 1995: 260). В Буджаке (ю.-вост. Сербия) в канун Георгиева дня, когда осуществлялось ритуальное доение овец, из цветов, оставленных на ночь на плодовом дереве, делали венки, которые надевали на овцу и ягненка (Пантелић 1974: 219); в Шумадии первый котел с молодым овечьим сыром оставляли на ночь на грушевом дереве (Павловић 1921: 139) и т.д. Иногда эти ветку и сыр соединяли, наподобие того как в одном ритуальном предмете объединяли хлеб и плодовое дерево: в Болгарии (Кюстендильский край) из первого овечьего или козьего молока делали сыр, в который втыкали ветки расцветших яблонь (Захариев 1918: 157).

Наконец, третий магический ритуал, «передающий» производительную энергию плода скотине, связан уже не с плодовым деревом, а с сосной. Этот центральнополесский ритуал был направлен на то, чтобы сделать корову тельной, и применялся в том случае, когда она долго оставалась яловой. В нем использовались плоды сосны — шишки, которым традиционно приписывался фаллический смысл (вспомним хотя бы обрядовое печенье «шишки», помещавшееся как украшение на свадебном каравае).

Суть описываемого ритуала заключалась в следующем. Чтобы корова «погуляла» (т.е. совокупилась с быком), хозяйка старалась

скормить ей сосновую шишку, которую дятел положил в дупло, выдолбленное им в сосне, и оставил («забыл») там. Речь, видимо, могла идти о молодых зеленых шишках, еще не отвердевших¹⁰, но тем не менее и их «вкусовые качества» старались «улучшить»: засовывали шишку в кусок хлеба, обмакивали ее в молоко, натирали творогом и т.д. Несмотря на некоторую эксцентричность ритуала (надо полезть на сосну и извлечь шишку из дупла дятла, который забыл ее там), он фиксируется в центральнополесской традиции довольно регулярно, см. такие, например, свидетельства: «Ўот ето такее у леси е, у деревине шышка у дупле — тую шышку ўуत्याгають и ў хвост корове ўкручать и жануть к бугаю — ўот она покрыецца. Это ўроди она пополюе» (ПА, Замосье Гомельской обл.); «Карова, як не бегае, телушка, ў хвое шишку треба, шо дятел затыкае, ў хвост корове заплести, карове, телушке чипляти» (ПА, Симоничи Гомельской обл.).

Иногда рассказы об этой магической процедуре читаются как развернутая метафора любовного акта: «Стоить хуйка [хвоя, сосна]. И ў хуйцы дырочка. То дятэл ўжэ продолбае большеньку. Шоб шышэчка залезла. Да ужэ ту шышэчку задолбе. А людына знае да найде ту шышэчку да достае зырнятко. То трэ ту шышэчку найты, выняць зэрнятко и дать коровэ, шоб она зъела. Ў хлэб ўлэпи. Шоб она побигала [совокупилась]» (ПА, Выступовичи Житомирской обл.). Этот текст, благодаря глаголам активного действия («продолбать», «задолбать», «залезть»), а также соответствующему выбору субъекта муж. рода (дятел), объекта жен. рода (сосна), места действия (дырочка) и фонетических особенностей используемой лексики (*хуйка* < *хўуйка*), читается так, как будто бы речь идет не о дятле, сосне и шишке, а о коитусе в собственном смысле слова¹¹.

Ритуальные действия, связывающие плодовое дерево и скотину, не слишком разнообразны и почти всегда основаны на простейшей контактной магии. Например, мораване и чехи привязывали за поводок к плодovому дереву теленка при отлучении его от коровы,

¹⁰ Ср. полесские названия сосны *свинаяк*, *свинчак* (Анненков 1878: 637), указывающие на то, что побеги сосны, в том числе шишки, использовались в качестве корма для свиней (Janušková 2003: 84).

¹¹ Мы не готовы развивать эту тему, поскольку не владем соответствующим материалом, однако рискнем предположить, что эротические коннотации, связанные с сосной и шишками, могут присутствовать в традиционной культуре более широко.

чтобы он быстрее рос (Bartoš 1892: 254); если это была телочка, то привязывали к груше, если бычок — к *štěpu* (привою) (Adámek 1900: 222). Хорваты Пригорья привязывали к плодovому дереву только что купленную корову — ради изобилия молока и приобщения к дому (Rožić 1908: 105). В Глинецко (вост. Чехия), возвращаясь домой после крестного хода на Пасху, хозяева шли от одного плодovого дерева к другому, терли каждое из них платком, после чего этим же платком терли каждую скотину; в день св. Якуба (25.07) делали венок из веток молодой груши, который одна из девушек должна была носить целый день, а потом давали его съесть скотине (Adámek 1900: 222, 227). Болгары выгоняли скотину весной палкой сливового дерева (Шулева 1995: 259, Пазарджик). В белорусском Полесье, чтобы корова «погуляла», втыкали ей в хвост колючку или иголку с груши-дичка (ПА, Парохонск Брестской обл.).

Взаимосвязанность скотины и плодovого дерева подтверждают и запреты, в которых причинение вреда плодovому дереву рассматривается как угроза благополучию скота. Чехи в том же окрестностях Градец-Кралове полагали, что если человек срубит крепкое плодovое дерево, то его скотина «потеряет Божье благословение», т.е. начнет болеть (Košťál 1902: 240).

С помощью плодovого дерева пытались воздействовать не только на скот. У словенцев было принято в один из праздничных дней декабря подкладывать под насест ветки, собранные тайком в чужом фруктовом саду, чтобы куры лучше неслись (Kuret 4: 17). В Среднечешском крае, если в маслобойке не сбивалось масло, то хозяйка, чтобы вернуть ей «производительность», должна была помыть маслобойку отваром из верхушек груши и шиповника (Košťál 1902: 261), и т.д.

Практически все ритуалы, о которых шла речь выше, транслировали «производительную энергию» от плодovого дерева к скотине. В то же время встречаются и обратные по своей направленности практики, в которых объектом влияния вновь становится плодovое дерево. К ним, в частности, относится обычай хоронить скотину или других домашних животных под плодovым деревом — особенно в том случае, если деревья не плодоносят. В Польше (окрестности Пшемышля) в корнях плодovого дерева закапывали сдохшего петуха или курицу (Cisek 1889: 74). В Полесье, «то як ўжэ груша не родиць, то-от як цяля згине, тай не вязуць куды-нібудь, а от тут, пуд тою грушою закопуюць, шчоб родила тая груша» (ПА, Стодоличи Гомельской обл.), ср. практику убивать животное

в этих же целях: «Трэба собаку убиць и закопаць под ним, коли нема плодов [у яблони]» (ПА, Замошье Гомельской обл.).



Выскажем несколько соображений общего порядка — в развитие сказанного.

Плодовое дерево принадлежит к довольно узкому кругу объектов, составляющих своего рода «комплекс плодородия». В него, помимо плодового дерева, входят также женщина (как носитель фертильности человека), скотина, домашняя птица и пчелы (как носители «воспроизводящей энергии» домашних животных, культивируемых человеком), а также лоза и, главное, хлеб, злаковые культуры и их многочисленные производные (как носители плодородия земли, также обрабатываемой человеком). Все они — женщина, скот и домашняя птица, плодовые деревья, злаковые культуры и хлеб, будучи носителями плодоносящего начала, являются объектами одних и тех же магических ритуалов (по большей части календарных).

Вместе с тем все эти объекты и сами часто становятся партнерами по магической коммуникации, в ходе которой они обмениваются друг с другом производительной энергией. Такое «перераспределение» плодородия осуществляется крайне неравномерно: от плодового дерева к человеку в большей степени, чем наоборот, от дерева к скотине больше, чем в обратном направлении, от хлеба к дереву — очень активно, а от плодового дерева к хлебу — крайне редко. Исследование показывает, что плодовое дерево выступает преимущественно как даритель в комплексе деторождения (и в свадьбе соответственно), а также в обычаях, касающихся скотины. В свою очередь, по отношению к хлебу как носителю плодородия земли дерево выступает в качестве реципиента.

В то же время, будучи культурным символом, плодовое дерево не только участвует в распределении производительного начала между такими же, как оно, символами плодородия, но и «транслирует» его вовне, оказываясь дарителем в ситуациях, направленных на благополучие сообщества в целом. Приведем лишь один пример. В южной Сербии, в районе Левача и Темнича, во время ежегодного празднования общесельской «славы» устраивалась трапеза, организатором которой являлся «колачар». Каждый год село выбирало нового «колачара», на которого при этом надевали большой венок,

сплетенный из веток плодовых деревьев и лозы, «да окити година берийетом» [чтобы год украсил урожаем] (Мијатовић 1907: 138–139).

Известно, что в традиционной культуре ценность того или иного объекта выражается, в частности, в том, как и в какой степени регламентировано всё, что связано с его использованием, сохранением и умножением. Обращение с плодовым деревом, как мы видели, окружено развитой системой запретов, а его «производительность» обеспечивается целым комплексом магических процедур. При этом представление о ценности плодового дерева не универсально: оно существенно варьирует в разных традициях. Мы с самого начала говорили о том, что плодovому дереву отведено особое место в культуре Южной Славии. Это суждение хотя и не требует подтверждения, тем не менее становится более наглядным при сопоставлении некоторых обычаев из разных славянских регионов.

В традиционном обществе «нечистота», игнорирование моральных норм и подобные вещи считаются опасными: они нарушают естественный ход вещей и в том числе препятствуют нормальному развитию вегетативных процессов. Например, на полесской свадьбе «честность» невесты подтверждалась в рамках ритуала сажания на дежу («честная» невеста могла на нее сесть, а «нечестная» не имела права). Если бы «нечестная» невеста, желая скрыть свой позор, уселась бы на дежу, это привело бы к многолетнему неурожаю, падежу скота и т.д. (Топорков 1990: 76–77). Что же касается южных славян, то здесь аналогичную проверку на «честность» невеста проходила у плодового дерева: в Лесковацком Поморавье «честная» невеста должна была обойти плодovое дерево и поцеловать его; если бы это сделала «нечестная» невеста, дерево непременно засохло бы (Ђорђевић 1958: 480). Этот пример красноречиво показывает, что у балканских славян плодovое дерево представляло несомненно большую ценность, чем, скажем, в Полесье.

Плодovое дерево занимает особое место в рамках традиционного славянского дендрария, находясь как бы на его периферии. Оно является объектом специальных магических действий и ритуалов (которые направлены на повышение их урожайности), в то время как дикорастущие деревья чаще выступают в качестве инструмента магии.

Вместе с тем есть несколько моментов, в рамках которых плодovое дерево «пересекается» с дикорастущими. Показательный пример: в Благоевградском окр. Болгарии деверь в качестве подарка невесте

брата делал для нее новую прялку из древесины шиповника, кизила, лещины или собственно плодового дерева (Георгиева 1983: 64).

Пересечение функций плодовых и дикорастущих деревьев можно наблюдать на примере дуба. Во-первых, дуб, будучи первым деревом славянского дендрария, принимает на себя максимально широкий круг функций и фактически может подменять любое дерево. И во-вторых, дуб, так же как и плодовые, дает плоды, употребляемые в корм. Близостью дуба и плодовых можно, кажется, объяснить тот факт, что в Южной Славии и дуб, и плодовые выполняли функции рождественского полена бадняка. Сербы северо-востока делали в пару к бадняку «бадниковицу» из грушевого дерева (ГЕМБ 1932/7: 71). У этнической группы *bežjaci* в Хорватии в качестве рождественского дерева выступала слива (ZNŽO 1967/43: 84). Македонцы Гевгелии в качестве бадняка выбирали, как правило, дику грушу, *да кућа бити родна* [чтобы дом был плодовитым] (Тановић 1927: 82). У южных славян плодовое дерево выполняло также иногда функции культового дерева — *записа* (старое почитаемое дерево с вырезанным на стволе крестом или с крестом, установленным в непосредственной близости от него), на роль которого обычно выбирали дуб или другое крупное дерево.

Кроме дуба, плодовое дерево также разделяло некоторые функции с хвойными. Мы уже говорили о том, что в западно- и восточнославянских традициях ритуальное применение веток плодовых деревьев практически неизвестно, зато в календарных обрядах и на свадьбе широко используются ветви вечнозеленых хвойных деревьев. Это относится к растительности, с которой обходили дома на Рождество и Новый год (если болгарские «сурвакары» носили с собой главным образом ветки плодовых, то на Карпатах и у западных славян пастухи ходили с хвойными ветками). Тот же параллелизм наблюдается и в свадебном обряде. Если у южных славян в качестве свадебного использовалось прежде всего плодовое дерево, то у западных и восточных — чаще хвойные как вечнозеленые растения.

ЯБЛОНЯ

Яблоня и яблоко как символы матери и ребенка. — Яблоня в свадебном обряде. — Райское дерево. — Яблоня в сказочных сюжетах.

Яблоня (*Malus domestica*) — вид деревьев рода *Malus*, одно из самых популярных плодовых деревьев в славянском фольклоре, обрядности и верованиях. Это дерево практически всегда и везде соотносится с комплексом положительных значений (ростом, цветением, плодородием, здоровьем, счастьем, красотой, любовью и т.д.). В восточнославянских сказках яблоня выступает в роли чудесного помощника. Согласно белорусской легенде, на яблоне отдыхает Богородица, когда сходит на землю, и поэтому «живую» яблоню нельзя срубить (Никифоровский 1897: 127, Витебская губ.). В песенном фольклоре яблоня становится иногда воплощением мирового древа, в частности, в сербской песне под яблоней, крона которой достигает неба, Мария зовет Иоанна, чтобы он крестил Бога в Иордане: «Расла јабука крај сињег мора, / Граном до неба, стаблом до земље, / Под њом сеђаше света Марија. / Викала, викала светог Јована: / Да ли можеш и да л' хоћеш Бога крастити / У Јордан води...» [Росла яблоня у синего моря, ветвью до неба, стволом до земли, под ним сидела святая Мария. Звала, звала она святого Иоанна: можешь ли ты и будешь ли крестить Бога в воде Иордана...] (Биље 2013: 144, Воеводина).

Яблоня всегда вызывала исследовательский интерес: о ней писали П. Сobotка (Sobotka 1879: 141–144), Я. Коштял (Košťál 1902: 255–260; 1904), А. Фишер (Fischer 2016: 164–166), В. Чайканович (Чайкановић 1985: 107–115), А.Б. Мороз (Мороз 1996), М. Босич (Босић 2001), М. Детелич (Детелић 2013а) и мн. др. В этих и других работах немало внимания уделено символике яблока, однако специально этот аспект мы затрагивать не будем.

Использование яблони в обрядах и магических актах довольно разнообразно, однако значительную их часть мы оставим в стороне. И прежде всего мы не будем рассматривать здесь огромный пласт

магических ритуалов, которые традиционно совершались в рамках календарных праздников и были направлены на повышение урожайности плодовых деревьев, поскольку обо всех о них шла речь в предыдущей главе. Мы сосредоточим внимание на тех контекстах, которые наиболее репрезентативны с точки зрения изучения символических аспектов образа яблони.

Будучи деревом «женским» (по грамматическому роду своих названий в славянских языках) и плодовым, **яблоня символизирует мать, а ее плод, яблоко, — новорожденного и ребенка вообще.** Эти значения характерны прежде всего для фольклорных контекстов с их развитым ассоциативным полем, см., например, заговор на легкие роды: «Стоить яблоко на яблонцэ. Яблонько, распустися, а младенец, покажыся» (ПА, Замошье Гомельской обл.); пословицу: «Не відкотить ся ябко далеко від яблоні, а хоть ся відкотить, то ся хвостиком оберне» [Яблоко от яблони далеко не откатится, а если и откатится, то хвостиком (к ней) повернется] (Дикарев 1903: 43, Галиция); причитание матери по умершему младенцу: «Як яблочко од яблоньки одкотылося, так ты од мене, мое дытяточко, одрознилося» [Как яблочко от яблони откатилось, так и ты от меня, мое дитячко, отделилось] (Голосіння 2012, № 181, Черниговская губ.) и т.д.

Благодаря этим ассоциациям яблоня была вовлечена в обряды и магические ритуалы, касающиеся детей и деторождения. При всем их внешнем разнообразии суть этих ритуалов состояла в том, чтобы приобщить ребенка к красоте яблони и ее плодов, к фертильности и силе дерева, к общей позитивной ауре, окружающей яблоню. Женщине рекомендовали еще во время беременности смотреть на яблоню, чтобы ребенок был здоров и румян; если же беременность приходилась на зимнее время, то ей советовали смотреть на яблоки (Маринов 1914: 48, с.-зап. Болгария). У всех славян воду после первого купания ребенка и после крестильной купели выливали под плодоносящие деревья, в т.ч. под сладкую яблоню, чтобы дитя было счастливым (MS 1922/2: 668; Tomeš 1965: 201), «шоб дитячко росло як яблонька» (ПА, Макишин Черниговской обл.). При первых шагах ребенка мать «вынимала» из земли следы его ступней и закапывала их под яблоню, «чтобы ребенок был красивым» (Седакова 2007: 303). В сербском Банате, когда мальчику исполнялось семь лет, тетя шила ему первые штаны и рубашку, сидя под яблоней, приносящей больше всего яблок (Босић 2001: 397), и т.д.

Гораздо богаче, глубже и разнообразнее оказывается девичья символика яблони, активнее всего проявляющаяся в **свадебном фольклоре и обряде** в целом. Дерево, ассоциирующееся с цветением, красотой и плодоношением, выступает и как символ любви и совокупления (см. ниже о легендах, в которых яблоко с древа познания — знак грехопадения), и как символ фертильности, и как символ самой девушки брачного возраста, прежде всего невесты, и как символ свадьбы как обряда. Это многое объясняет в свадебной терминологии и фразеологии, в поэтической образности песен, а также в ритуальной атрибутике.

Уже в девичьих гаданиях о замужестве яблоня символизировала свадьбу. Например, у словаков и мораван в канун Андреева или Юрьева дня девушки плели венки и кидали их назад, за спину: считалось, что если венок упадет на яблоню, то девушка в течение года выйдет замуж (Bartoš 1892: 315).

В лирических и свадебных песнях разных славянских народов мотивы срывания плодов и поливания яблони имеют эротический смысл. У поляков над Рабой крестные сплетали для девочки «косу» с лентами (из травы или соломы), которую крестный подвешивал на плодовом дереве как можно выше; пока он это делал, крестная мать исполняла, стоя под деревом, припевки, в которых присутствовали сексуально-эротические мотивы: «Czerwone jabłuszko na jabłoni wisi — urwijże go Jasiu, a dej do Marysi!» [Красное яблочко на яблоне висит — сорви его, Ясю, и дай Марысе] (Świętek 1893: 129–130), что, по-видимому, должно было обеспечить девушке в будущем внимание парней; см. черногорскую свадебную песню о том, как девушка срывает яблоко с посаженной молодцем возле воды чудесной яблони: «Ђевојка млада најпрво пружила руку десницу да краде Јову јабуке. Јово јој руке ухвати...» [Деввица молодая сперва протянула руку правую, чтобы украсть у Йово яблоки. Йово ее за руку схватил...] (Вукмановић 1969: 137). На свадьбе в Лодзенском воев. (Польша) изготовление и установка свадебного деревца, называемого *jabłoneczka*, сопровождалась исполнением песен с эротическим подтекстом: «Musisz, Janku, jabłoneczke podliwać, to i bedzies duzo jabłek z ni zrywać» [Должен ты, Янек, яблоньку поливать, тогда и будешь много яблок с нее срывать] (Dekowski 1970: 140). В любовной магии была известна практика хлестать яблонею веткой потенциального партнера. Так, у геров сербского Баната молодой человек, придя сватать девушку, слегка ударял ее яблонею веткой, чтобы она его полюбила (Филиповић 1958: 237).

Яблоня символизировала также плодоносящее начало, столь значимое для молодоженов, ср. кашубское выражение (основанное на местной традиции одаривать молодых яблоками на свадьбе), в котором новобрачных сравнивают с яблоней: *plennô jak jabłónka (w jabłuszka)* [плодовито, как яблонька (яблочками)] 'о молодой паре' (Treder // <http://www.rastko.net/rastko-ka/content/view/253/>). В сербском Банате в воду, которой невеста мылась перед свадьбой, клали яблоко, а после мытья выливали эту воду под плодоносящую яблоню, чтобы молодая была здоровой и имела детей (Босић 2001: 398).

Еще П. Сobotка обратил внимание на то, что в народных песнях яблоня символизировала девушку вообще и девушку-невесту в частности (Sobotka 1879: 141). Заметим, однако, что эта связь неоднозначна. В некоторых контекстах она могла быть прямой, т.е. фактически имела характер знака. Так, в Вологодской обл. едущему сватать желали: «Яблоня в сани», где слово «яблоня» просто означало невесту (Черепанова 1994: 105). Чаше образы яблони и девушки вступали в более сложные отношения. Например, в свадебном причитании невеста пересказывает свой сон, в котором она видит себя в образе яблони: «...Тут нашла, молодешенька, я избище старое, / Из дубова леса ронено (срублено), комельки не обровнены... / А среди избы... стоит яблонь кудрявая.../ Это не избище старое, а чужая дальняя сторона... / А среди... стоит не яблонь кудрявая, / Стою я, молодешенька!» (РКЖБН 2008/5/4: 66, Вологодская губ.). В данном случае перенесение яблони (как культурного растения) в чужую среду, ассоциирующуюся с дикой природой (избище из дубового леса), метафорически экстраполируется на молодую женщину, вырванную из родной семьи и оказавшуюся в чуждом окружении — в доме мужа (см. об этом: Швед 2006: 430). Для народной лирики характерен не только параллелизм девушки и яблони: «Стаїць яблынька, расхілілася, / Ды некаму падвязаці. / Сядзіць дзеванька, расплакалася, / Ды некаму суцяшаці» (Палескае вяселле 1984, № 577, Белоруссия), но и их сравнение: «Ми ж разам з тобою у свого батенька рослі, / Як у саду по весні дві яблунькі цвілі» (Голосіння 2012, № 422, Полтавская губ., похоронное причитание по сестре).

Еще один случай в рамках ассоциации «невеста ~ яблоня» — это превращение девушки-невесты в яблоню (что характерно для славянских баллад). В свадебных песнях мотив превращения девушки в дерево, из которого затем делают музыкальный инструмент,

лишен трагичности балладного развития и имеет скорее символическую природу, а игра на этом музыкальном инструменте выступает метафорой брака: «Войду, млада, в сенички, / Возьму, млада, ведерки, / Пущу ведра под гору: / “Станьте ведра купчиком, / Коромысло змейкою, / А я, млада, яблонью”. / Тут ехали ехальцы, / Рубят яблонь под корень. / Колят доски дончатые, / Делают гусли звончатые. / Кому в гусли играти? / Играть в гусли ровнюшке...» (Песни Киреевского 1977/1, № 376).

В свадебных причитаниях яблоня выступает как эмоционально-оценочный маркер настроения невесты. Увядавшие, поникшие, облетевшие деревья указывают на чувства девушки, ожидающей расставания с родными и вольной жизнью: «Не видать да свету белого / Под косивчатым окошечком! / Там была улочка плановая, / Там площадки сторублевые, / Там сады были зеленые, / Были яблони лазуревы... / У меня, у красной девушки... / А по сегодняшнему денечку / В саду яблони повянули, / В саду вишенки поблекнули, / Захлебнулись птички-пташечки...» (Никитина, Кукушкина 2000: 133–134, причитание). В другом свадебном причитании невеста смотрит, куда улетит ее «воля-красота», и в итоге отдельные деревья получают разный аксиологический статус, сообразно с которым и складывается поэтический сюжет. Если «воля-красота» садится на осину или березу, это означает, что замужняя жизнь девушки будет неудачной; если же «воля-красота» садится на яблоню, то это предвещает девушке счастливый брак: «Погляжу я, красна девица, / Погляжу на свою красоту, / Вкруг чего она обвилася... / Аль вкруг яблоньки кудрявья?.. / Если ты обвилась, красота, / Вкруг яблоньки кудрявья, / Мне житье будет хорошее, / Развеселое, богатое!» (Причитания 1960: 368). Ассоциация яблони и удачного замужества объясняет и то, почему в свадебных песнях девушка оставляет у яблони свою «волю-красоту»: «Моя девичья краса / С береженьем ношена, / И хорошо положена... / В зелененьком садку, / Под сахарною яблонькой» (Копаневич 1912, № 72, Псковская губ.).

Не только яблоня, но также ее ветки, зелень и плоды играли большую роль в обряде (см.: Босић 2001). Практически во всех славянских традициях ветви яблони, как и других плодовых деревьев, использовали для изготовления свадебного дерева, что отразилось в терминологической лексике свадьбы, см. такие названия, как рус. *яблонка* (орлов.), пол. *jabłotka*, болг., макед. *яболшница*, ю.-з.-болг. *ябълка* (Котоговскý 1976: 242 и след.). Примечательно, что даже

когда свадебное деревце делали из веток хвойных деревьев (особенно в зимнее время), его называли при этом все-таки «яблонькой» (пол. *jabłoneczka*, см. об этом: Dekowski 1970). Аллюзией к свадебному деревцу в некоторых случаях было и традиционное для Западной Славии майское деревце. Например, в Хорватии (Синьский край) парни устанавливали 1 мая украшенные деревца вблизи домов своих девушек, называя это *postaviti curi jablan* [поставить девушке яблоню], хотя на деле ставить могли самые разные деревца (Milićević 1967/1968: 483); заметим, что майское деревце часто устанавливали вблизи дома девушки для того, чтобы продемонстрировать брачные намерения или обещания.

Ритуалы со свадебным деревцем получили развитие в обрядах похорон-свадьбы, когда хоронили молодых людей и девушек, умерших не вступившими в брак или обрученными (об обрядах этого типа см.: Виноградова 2009). Особенно часто свадебное деревце встречается в подобных похоронных обрядах у балканских славян: маленькую яблоню, которая недавно стала давать плоды, или большую ветку яблони украшали и несли перед гробом умершего юноши или девушки, иногда подростка, а затем сажали ее на могиле (вместо креста). Полагали, что деревце сопровождало покойного в пути до самого его перехода на тот свет, а когда яблоня засыхала, это означало, что душа достигла рая и деревце должно расстаться с ней (БМ: 393; Милићевић 1894: 344, Сербия; Филиповић 1949: 180, Босния).

Из древесины яблони, а чаще из ее веток делали также веночки, заменяющие обручальные кольца (у поляков Цешина сама невеста плела такие веночки из ветки яблони, «чтобы жизнь была сладкой» — Płyniesz Olzo 1: 192). У лемков при смене прически у молодой волосы ей заплетали на так называемые *гимлу* — кольцо или венок, сделанные из молодой яблоневого ветки с яблони, которая приносила самые сладкие яблоки, чтобы и жизнь у молодых была «сладкой» (Лемківщина 1988/2: 153), ср. круг ассоциаций, связывающих «сладкое», свадьбу, женское тело и яблоню, например уподобление девушки-невесты или женской груди сладкому яблочку (Седакова 2012: 34). На смоленской свадьбе ветками яблони украшали *курник* (курицу, запеченную в тесте) (СРНГ 16: 135). Под яблоней совершали некоторые свадебные ритуалы, например, в окрестностях Ловеча под этим деревом снимали покрывало с невесты (Ловешки край 1999: 278).

Совершенно иным оказывается образ яблони в народной прозе, сюжеты которой восходят к принципиально другим источникам. Здесь яблоня — один из наиболее популярных образов **райского дерева**, а точнее — дерева познания добра и зла, которое вместе с другими растениями, согласно Книге Бытия, было посажено Богом: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт 2: 9). Заповедь, данная Адаму, касалась именно этого дерева: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2: 16–17). Тем не менее искушенная Змеем Ева попробовала плод этого дерева и дала его Адаму, введя тем самым себя и его во грех: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3: 6). Нарушившие заповедь первые люди были в итоге изгнаны из рая.

Эта ветхозаветная история лежит в основе большого количества легендарных рассказов, известных в разных славянских фольклорных традициях, которые расцвели библейский рассказ множеством деталей и даже несколько скорректировали его¹. Помимо народных легенд, мотивы, связавшие между собой яблоню и яблоко с темой греха и рая, породили широкий пласт текстов других жанров, а также этноботанических терминов, устойчивых выражений и т.д.

В легендах, устных и книжных, славянских и неславянских, древо познания довольно последовательно называется яблоней, а его плод — яблоком, хотя история данного сюжета в мировой книжности знает самые разные варианты этого плода (виноградная лоза, пшеница, фиговое дерево, гранат, смоква, разные виды цитрусовых); об истории наименования дерева и плода см., например: Каспина 2001; Григорьев 2006: 62–65; Синило 2008: 422 и др.). Некоторые из этих растений, виноградная лоза к примеру, упоминаются также в славянских легендах и других жанрах, например

¹ Тексты восточнославянских легенд см.: Белова 2004, № 523–528; в комментариях — ссылки на карпатские и южнославянские легенды; Боганева 2010: 17–19, № 7а–с (белорусские варианты); Белова, Кабакова 2014, № 366 (русские варианты); Бадаланова Геллер 2017, № 5, 6 (болгарские легенды); исследование мотива см.: Zowczak 2000: 81 и след.

в Стихе о Голубиной книге: «...А и жить Адаму во светлом раю, / Не скушать Адаму с единово древа / Того сладка плоду виноградова...» (Сборник Кирши Данилова 1977: 208)², хотя чаще всего в славянских текстах речь здесь идет именно о яблоне и яблоке.

Представление о том, что именно яблоня выступала в качестве древа познания, активно поддерживалось иконографической традицией, в частности, изображение древа познания с красными (красно-желтыми) плодами встречается на иконах Шестоднева, а также в русском печатном и рисованном лубке (Русский рисованный лубок 1992: 92; «Библия для бедных» Василия Кореня (л. 10. Грехопадение) и др.). В подписях к изображениям яблоня не упоминается, а речь, естественно, идет о яблоке, которым были искушаемы первые люди. Как сказано в Лицевой Библии первой половины XVIII в., змей «еву искушает / злым советом лукавии к греху увещевает, / будете яко бози враг еи глаголаше / взяла ева яблоко и адаму даше» (Ровинский 1881/3: 260).

Мотивы, связавшие между собой яблоко и яблоню, рай и дьявола, нашли отражение в славянской этноботанической терминологии. Обратим внимание на популярность фитонимов типа «райская яблоня» в славянских языках, где они означают виды яблонь, см. рус. *райская яблоня* — яблоня сливолистная, или китайская, либо другие культурные растения, приносящие плоды, обычно красного цвета, см. серб. *рајска јабука*, *рајчица*, словен. *rajsko jabelko* *Solanum lycopersicum*, томат (ср. итал. *pomodoro* «помидор» > *pomo d'oro* «золотое яблоко»).

В то же время среди славянских диалектных названий деревьев и кустарников встречаются дендронимы, сопологающие в рамках одного имени представления о черте и яблоне типа в.-луж. *čertowa jabłoń* и под. «боярышник» (см.: Janůšková 2003: 87).

В народных легендах появление древа познания иногда приписывается Сатане (отчасти в духе дуалистических легенд). Эта трактовка присутствует уже в апокрифической книжности (в Толковой Палее, со ссылкой на: Франко 1896/1: 15), а также в болгарских легендах, что указывает на ее возможные богомильские истоки

² Виноградная лоза как растение, посаженное Сатанайлом в то время, как ангелы сажают райский сад, ставшее затем невольной причиной грехопадения Адама и Евы и проклятое за это Богом, упоминается в древнеславянских списках Откровения Варуха (см., например: Тихонравов 1894: 49–51).

(Белова 2004: 233, коммент. к № 524). Представление о древе познания как о порождении Сатаны встречается и в других славянских традициях. Например, казаки Кубани, рассказывая о сотворении мира, упоминали о том, что рай и все растения, в том числе плодоносные деревья, в нем были сотворены Богом, в то время как завидующий ему Сатана создал одно-единственное растение — яблоню, оказавшуюся древом познания добра и зла (Васильков 1906: 132, ст. Бекешевская). Негативная оценка яблони (как дерева, плодом которого были искушены первые люди) встречается и в других жанрах, см. в олонецком рукописном заговоре на суд: «...И есть на сем свете река Лазакорь, на той реке Лазакоре есть камень Латырь и у того камня стоит древо плодовито, а не гнусное — яблучное...» (Георгиевский 1890: 783).

Редкие славянские легенды иногда немного корректируют библейский рассказ в том духе, что Ева якобы не срывала яблоко с дерева, а лишь подобрала одно из тех, что валялись на земле (Боганева 2010: 19, № 7с; Белова, Кабакова 2014, № 377), либо его ей дал Змей (Белова 2004, № 527), что, видимо, должно было уменьшить тяжесть совершенного греха. В легенде болгарской диаспоры (записанной от жителя Одесской обл.), напротив, эпизод искушения Евы Змием/Сатаной отсутствует, и вина полностью лежит на Еве, на что обратила внимание Ф. Бадаланова Геллер (2017, примеч. 150). Наконец, само яблоко, которым были искушены первые люди, не всегда понималось в прямом смысле — как собственно плод, а иногда становилось метафорой грехопадения и коитуса (Белова 2004: 234, коммент. к № 525)³. В этом смысле примечательно описание

³ Еще один сюжет, имеющий, кажется, отношение к этому ветхозаветному эпизоду, был зафиксирован у таврических болгар; суть его в том, что «Ева-Мария Богородица» якобы соблазнилась яблоком, понесла от дерева (пня, корня). Известно несколько подобных легенд, записанных в одном и том же селе под Бердянском. На наш взгляд, эти тексты, во-первых, представляют собой своего рода контаминацию эпизодов непорочного зачатия Марии и грехопадения Евы; во-вторых, они могли испытать влияние сказочных сюжетов (типа СУС 700, о чудесном рождении). Легенды записаны Ф. Бадалановой Геллер и, по ее мнению, являются результатом фольклорного «прочтения» иконографического сюжета «Древо Иессеево» (Бадаланова Геллер 2017, № 65–68, прим. 755). По мнению М.М. Каспиной, тот факт, что яблоня и яблоко так активно «прижились» на славянской почве, возможно, связан с тем, «что в рамках народной культуры славян яблоки сами по себе были ярким эротическим символом». В сказках встречаются молодильные яблоч-

райского дерева и его плодов в закарпатской легенде, где они предстают как символы искушения: «А то дэрэво дужэ было красное на очи, дужэ было такое ла́комливое, шчо они туды ходыли та дужэ ся лакомили: якое то дужэ дэрэво красное, яки плоды на нюм красни, а Бог заказав, ош нэ вкусить из нёго!» (Бушкевич 2002: 11).

К легендам об искушении Адама и Евы запретным плодом (яблоком) примыкает еще один сюжет, который объясняет наличие у мужчин так называемого адамова яблока (от нем. *Adamsapfel*), или кадыка.

Судя по многочисленным легендам, не только славянским, разумеется (Th A1319.1), кадык — это то самое яблоко, которое Ева дала Адаму: от страха (что его увидел или может увидеть Бог) он проглотил яблоко или подавился им, и оно в конце концов застряло у него в горле⁴. Так, согласно польским и чешским легендам, адамова яблоко — это огрызок яблока, застрявший у Адама в горле или пищеводе, который тот не смог выплюнуть (Krzyżanowski 2, № 2461), поэтому у чехов кадык и называется *ohryzek* (Košťál 1902: 256, окрестности Градец-Кралове). Отсутствие же адамова яблока у Евы иногда объясняют тем, что ей удалось проглотить яблоко, а Адаму нет⁵.

Кадык часто получает название, указывающее на его связь с библейской легендой, ср. серб. *јабучица* ‘кадык’ (названный так, согласно народной легенде, благодаря застрявшему в горле Адама яблоку) и *адамчица* «сорт яблони» (якобы происходящей от того яблока, которое Ева дала Адаму) (Чайкановић 1985: 114), макед. *јаболко, јаболка* (Дрвошанов 1982: 85), бел. гомел. *яблачка* ‘кадык’ (Боганева 2010, № 8е), бел. вилен. *адамаў яблык* ‘кадык’ (Внуковіч 2016: 435), рус. тамбов. *антоновское яблоко* ‘кадык’ (Дубровина 2000: 12) и т.д. Даже если в названии кадыка в том или ином славянском диалекте отсутствует соответствующая мотивационная основа, тема адамова яблока может проявиться в этиологической

ки или мотив чудесного рождения героя от того, что его мать съела яблоко. Часто носители традиции именно так и воспринимают эпизод грехопадения Адама и Евы: «Дак Ева, она како-то яблочко откусила и с этово яблочка она понесла, так вроде рассказывают» (Каспина 2001, Архангельская обл., Каргопольский р-н).

⁴ См.: Чайкановић 1985: 114; Белова 2004: 242–243; Боганева 2010, № 8а–е; Белова, Кабакова 2014, № 362, 375–377.

⁵ Бадаланова 1997: 43, с.-зап. Болгария; Внуковіч 2016: 435, белорусы Виленщины; Боганева 2010, № 8с, Белоруссия.

легенде, объясняющей появление этого выступа на шее мужчины. Например, гуцулы рассказывали, что адамово яблоко (называемое *gulka*) образовалось на гортани Адама, когда он схватился за горло, поняв, что ест протянутый ему Евой запретный плод с яблони, и пытаясь его выплюнуть, а не проглотить (Schneider 1907: 203, окрестности Печенежина)⁶.

С темой греха опосредованно связаны также фольклорные нарративы, толкующие запрет есть яблоки до определенного праздника. Во всех славянских традициях известен запрет употреблять в пищу разные сезонные плоды до их освящения на Троицу, Преображение и в другие летние праздники. У восточных славян этот запрет объясняют обычно нечистотой неосвященных плодов, и в частности тем, что до *Яблочного Спаса* (Преображения) на яблоне якобы сидит черт (дьявол): «До Спаса на яблоне черт сидит, нельзя яблоки рвать, а посвятят яблоки, то он уже с яблук да в воду» (ПА, Копачи Киевская обл.); «Пока не посвечанэ, то на яблуні сатана сядзіць», «До Спаса чорт на яблуні сядзіць» (Тураўскі сл. 1: 130; 5: 15, Белоруссия, Туровщина) и т.д.

Впрочем, иногда тот же запрет — есть яблоки до Преображения — мотивируют обращением к библейской истории, а именно эпизодом искушения Евы Змеем: «I от зарэ покуль это на Спаса, як посвятіцца яблычко, то веруюшчыя ў Бога не едят, не зрываюць до Спаса... О гэто за гэтым. Што сатана скусіла яблычком...» (Боганева 2010: 27, Брестская обл.), ср. легенды, имеющие обратную логику, когда грехопадение Адама и Евы рассматривается как своего рода наказание за нарушение Божьей заповеди «не трогать яблоки до Спаса» (Белова, Кабакова 2014, № 369, Пензенская губ., 378, терские казаки).

В то же самое время восточным славянам были известны и другие мотивации этого запрета (также соединяющие мотивы рая, яблони и греха), которые апеллировали к теме умерших детей. Рассказывали, что на том свете Бог после Преображения раздает душам умерших детей яблоки, и если мать, у которой некогда умер ребенок, отведаст яблока до праздника, то на просьбу ребенка дать ему плод Бог ответит отказом или же скажет что-нибудь вроде «А твое яблоко свинья

⁶ Название «адамово яблоко» получил также плод дерева маклюра оранжевая (*Maclura pomifera*), видимо, благодаря своей твердости и круглой форме.

съела» (Боганева 2010, № 16а, Брестская обл.; то же: Rokossowska 1889: 187, Житомирщина). Соблюдение матерью запрета не есть яблоки и груши до Преображения во имя благополучия ее умершего ребенка на том свете получает и еще одно толкование: «Ева зъела яблоко и ее выгналы з рая. Шоб дитя нэ выгналы з рая, гэта парадок такэй нэ есть яблокы и грушы» (ПА, Кончицы Брестской обл.).

Подобные календарные нарративы, объясняющие ограничения на употребление в пищу сезонных плодов, были широко известны также в Южной Славии, с той лишь разницей, что запрет есть яблоки отменялся здесь не на Преображение, а раньше — в Петров день. Рассказывали, что в этот день св. Петр трясет растущую в раю яблоню и зовет детей собирать яблоки или сам раздает их детям; если же чья-нибудь мать нарушила запрет и съела яблоко до Петрова дня, то св. Петр не дает ребенку яблока или дает ему огрызок, оставшийся от яблока, съеденного его матерью (Караѿић 1901/3: 136, сербы в Смедерево; Босић 2001: 403, Банат). Обрядовая практика предписывала матерям умерших детей раздавать в этот день яблоки детям (в качестве своеобразной жертвы) (Чајкановић 1985: 109).

Связь яблони (и яблока) и рая можно уловить в текстах других жанров (см., например, *девица в терему что яблочко в раю*). Яблони упоминаются, например, в русских обмираниях (рассказах о посещениях того света душой человека, пребывающего в состоянии летаргического сна) — при описании райского сада (рая как сада) (РДС 1995: 165), а также того света вообще (Фольклор старообрядцев Литвы 2009/2: 232). Яблоня, стоящая посредине рая, — типичный мотив сербских народных песен о наказаниях грешников и преступников, см.: «Јабукa је на сред раја расла, / На пакао гране наднијела, / Ал у пакао три дилбера горе...» [Яблоня посреди рая росла, на ад ветви свесила, в аду три красавца горят...] (Иванчевић 1887: 106). В польских снотолкованиях видеть во сне яблоню означает радость, роскошь и рай на земле (Niebrzegowska 1996: 168). В белорусских паремиях, как отметила И.А. Швед, соотносительность яблок с грехами присутствует в толкованиях снов: «Як багата яблык і груш сніцца ў саду, то ето сваі грахі» (Швед 2007: 113). В Полесье записаны заговоры от эпилепсии (так называемого «перехода»), в которых имена Адама и Евы также соединены с мотивами райского сада и специально яблок: «Переход, переход, сколько тоби год? Казали Адам и Ева, шо ты рабу Божэму не трэба. Пошли деточки в садочэк яблочки рвати, а на моей (имярек) хрещоной, свещоной чорной

болезни не бывать» (Полесские заговоры 2003, № 444, Житомирская обл.); «У Адама баліць галава, Адам прадасць Еве, Ева — змяі, змяя — яблыку, яблык — сонцу, сонца — мору, мора — ветру, і вецер разнёс» (Замовы 2009, № 1835, Брестская обл., от головной боли).

Яблоня фигурирует также в нескольких **сказочных сюжетах**. В связи с мотивами греха и наказания яблоня упоминается в сюжете о раскаявшемся разбойнике/грешнике (АТУ 756С). Чтобы получить в старости отпущение грехов и спокойно умереть, он должен был в течение длительного времени поливать сухую головешку (палку), нося при этом воду ртом или ползая с ведром на коленях; когда после многих лет из этой палки вырастает и дает плоды яблоня, разбойник стряхивает эти яблоки и вместе с ними избавляется от всех своих грехов. Этот сюжет с разными уточнениями и вариантами известен восточным, западным и южным славянам⁷. Вот польский вариант сюжета. У разбойника Мадея была яблоневая палица, которой он убил столько человек, сколько у него волос на голове. В конце жизни, перед угрозой посмертного наказания, он подверг себя испытаниям и лег на ложе из острых орудий, пока ему не отпустили грехи. Потом он встал на колени и обливал слезами и водой, которую таскал, ползая на коленях, свою яблоневую палицу, воткнув ее в землю. Через много лет из палицы выросла чудесная яблоня с красными яблочками, каждое из которых было душой убитого им человека. Тот же священник, который прежде отпустил ему грехи, исповедал его снова, и после того, как тот каялся в очередном убийстве, яблоко падало и из него вылетал голубь (Grajnert 1864/9, № 224)⁸. См. об этом сюжете также в главе «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами».

В болгарском фольклоре сюжет о грешнике, взявшемся поливать обугленные ветви, которые в конце концов проросли, и тем вымолившем себе прощение, закрепился за персонажами-грешниками

⁷ О сюжете см.: Sobotka 1879: 143; Афанасьев ПВС/2: 508; Драгоманов 1876: 131–132; Народная проза 1992: 515; Зеленин 1914: 326; о широких жанровых контекстах, в которых функционирует этот сюжет в сербской традиции, см.: Петровић 2016.

⁸ Представление о яблоке как вместилище души находит некоторые параллели, см., например, нарратив о том, как души трех некрещеных младенцев «явились» в виде яблочек на не приносившей много лет плодов яблоне (Lud 1905/11: 378, Польша).

из Священного Писания (в частности, за Лотом) и контаминировался с легендами о крестном древе (соответствующие болгарские тексты и комментарий к ним см.: Бадаланова Геллер 2017, № 178, 220).

В восточнославянских сказках яблоня выступает в роли чудесного помощника, см. сюжеты в рамках типа «Чудесная задача» (СУС 480А*): сестра отправляется спасать своего брата, найти его помогают кот, яблоня, березка, печь, дверь и т.д. В сербских сказках чудесная яблоня за одну ночь зацветает и дает плоды (Th D981, см.: Чајкановић 1927, № 37).



Таковы основные аспекты образа яблони в славянском фольклоре и традиционной культуре. На первый взгляд может показаться, что этот образ лишен целостности и складывается, как мозаика, из нескольких достаточно автономных фрагментов. Наверное, отчасти так и есть. Статус яблони как плодового дерева во многом объясняет ее связь с детской темой и, в частности, распространенный в фольклоре образ «яблочка от яблони», символизирующий мать и дитя. Цветение яблони и красота плодов определяют свадебную символику дерева, которое в свадебном фольклоре, обряде и терминологии коррелирует, с одной стороны, с невестой, а с другой — с обрядом в целом. Библейский образ дерева познания (как дерева, приносящего плоды), в разных культурах ассоциировавшийся с яблоней как одним из самых популярных плодовых деревьев Европы, порождает целый пласт легендарных сюжетов и нарративов.

Вместе с тем отдельные фрагменты исследуемого образа являются частью единого фольклорного универсума, в рамках которого они связаны между собой множеством нитей. Эротические ассоциации яблони и яблока, столь очевидные в любовной магии, находят параллель в легендах, восходящих к библейской теме грехопадения. Сама эта тема перекликается с новеллистическим сюжетом о раскаявшемся разбойнике, искупление грехов которого ознаменовано прорастанием и цветением посоха из сухого яблоневого дерева. А этот мотив, в свою очередь, лежит в основе гаданий по веткам плодовых деревьев, которые, поставленные в воду и расцветшие к Рождеству, сулят удачу в личных делах и долгую жизнь.

ЧАСТЬ 2

ДЕРЕВО

В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Во второй части книги мы рассмотрим, как дерево взаимосвязано с некоторыми сферами народной культуры, а также важнейшими концептами традиционной картины мира. Открывается она главой, посвященной мифологеме мирового древа. Далее нас будет интересовать, как дерево функционирует в составе культовых практик, взаимодействует с некоторыми группами фольклорных или легендарных сюжетов (Священное предание, народная демонология), а также вписывается в природное окружение. Три заключительные главы второй части книги посвящены тому, как в традиционной культуре дерева соотношены с человеком («Дерево и человек», «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами», «Дерево в народной медицине»). Для написания второй части нам понадобилось обобщить то, что оказалось рассеяно по разным главам книги и, как правило, осталось недоговорено, взглянуть на известный материал под несколько иным углом зрения, а также провести дополнительные разыскания.

Вместе с тем здесь, как и в первой части книги, мы оставляем за собой право не касаться некоторых тем. Такова свадьба, в рамках которой дерево (точнее, его части) используется почти исключительно как материал для свадебной атрибутики, в то время как растущее дерево и его символика репрезентированы крайне ограниченным кругом контекстов — чаще всего это плодовое дерево, которое упоминается в свадебных песнях в качестве символа невесты, а также плодородия

и фертильности (о дереве в свадебной обрядности см. подробно в книге А.В. Гуры 2012 г.).

Дерево и его части — важный элемент реквизита календарных праздников, что, на наш взгляд, объясняется естественной связью вегетативного и календарного циклов, благодаря которой жизнь дерева следует логике календарного времени и становится его наглядным воплощением. Растущее или срубленное дерево, его части, а также специальные предметы, изготовленные из дерева (бытовые и ритуальные) являются объектом, инструментом и локусом множества календарных ритуалов и магических действий. Спектр приписываемых им функций и значений очень велик: дерево используется в функции обрядового символа, в продуцирующей функции, в качестве апотропея, а также украшения. «Деревце» как ритуальный символ обозначает основных «персонажей» того или иного обряда: на свадьбе, наряду с «волей» и «красотой», оно символизирует невесту, в купальских и великопостных обрядах воплощает «ведьму» или Марену. Южнославянское рождественское полено *бадњак* — квинтэссенция праздника, символ зарождающегося года, чем обусловлены обычаи торжественного бдения вокруг него, «кормления», поклонения ему и т.д. (см.: Толстой 1995в, с литературой вопроса); в весенних обрядах «деревце» является материализованной сублимацией календарного сезона (таковы польский «гаик», чешское «лето», русская троицкая березка и т.д.). О значении ритуальных символов растительного происхождения мы подробно писали в другой нашей книге (Агапкина 2002), поэтому не видим необходимости повторять сказанное ранее.

Оставляя за рамками книги строительные обряды и магию, мы руководствовались тем, что в последние десятилетия, во всяком случае на восточнославянском материале, на эти темы также было написано несколько специальных работ (Байбурин 1983; Сілецький 2011 и др.).

ДЕРЕВО И МИР:

МИРОВОЕ ДРЕВО КАК МИФОЛОГЕМА,

ОБРАЗ И РИТУАЛЬНЫЙ СИМВОЛ

Из истории вопроса. — Дерево и начало мира. — Обрядовое деревце и мифологема мирового древа. — Дерево как образ мира. — Дерево в центре мира. — Дерево в зачинах обрядовых песен. — Дерево как вертикальная проекция мира. — Дерево как медиатор. — Дерево как образ времени. — Дерево и «собрание» социума. — Дерево как образ христианского сообщества. — Семейная проекция мирового древа.

Из истории вопроса. В культурологии, антропологии, религиоведении, этнологии и фольклористике особое место занимает концепт мирового древа, которому часто придается значение мифологической универсалии. Количество работ, так или иначе затрагивающих этот концепт, очень велико.

Космическому древу как одной из версий *axis mundi* (мировой оси) большое внимание уделено в исследованиях М. Элиаде, выполненных на широком сопоставительном материале преимущественно архаических культур. На взгляд Элиаде, космическое древо разнопланово и многолико. К связанному с ним кругу верований Элиаде относил следующие: представление о Космосе как огромном древе, связь космического древа с центром мира, представление о нем как о жилище богов и богинь, отражение в нем Вселенной — от небес до сердцевины земли — и одновременно положения человека в мире, связь с животными и небесными светилами, проявление божества в дереве, ассоциация воды и дерева, представление о сосредоточении плодородия в растительности и, в частности, в деревьях, отношение к весеннему возрождению как к точке начала, которой соответствуют весенние ритуалы с вносимым в деревню украшенным деревцем, и мн. др. (Элиаде 1999: 251–305).

Одним из наиболее последовательных сторонников концепта мирового древа и его исследователей в науке второй половины XX в. был В.Н. Топоров, целый ряд фундаментальных работ которого были посвящены мировому древу. Не претендуя на то, чтобы охватить все его работы в этой области, попытаемся обозначить базовые моменты, относящиеся к концепту мирового древа; некоторые из них в той или иной степени будут актуализированы и в нашем исследовании.

Мировое дерево — это универсальный образ мифопоэтического сознания, представленный множеством его вариантов, таких как «дерево жизни», «небесное дерево», «шаманское дерево», «дерево плодородия», «дерево любви», «дерево познания», «дерево центра» и т.д. Концепция «мирового дерева» восходит к целому ряду источников, среди которых мифологические и космологические представления, отраженные в текстах разных жанров, архитектурные сооружения, памятники изобразительного искусства, ритуальные действия и мн. др.

Образ мирового дерева определяет структуру Вселенной: мировое дерево и его эквиваленты (столб, колонна, башня, гора, трон и т.д.) занимают вертикальное положение, и для него самого характерно тройное деление по вертикали (верхушка, ствол, корни), причем с этими тремя уровнями связаны разные миры (небесный, земной и нижний), классы живых существ, природных объектов и т.д. Трехчленность мирового дерева по вертикали является его важнейшей приметой, в то время как само дерево находится в центре мира.

Не менее важную роль, по мысли В.Н. Топорова, играет и горизонтальная структура, образуемая самим мировым деревом и объектами, которые размещаются по сторонам от него. С помощью горизонтальной структуры реализуются противопоставления центр—периферия, север—юг, восток—запад, день—ночь, весна—осень, освоенный—неосвоенный и ряд др.

Семантика образа мирового дерева определяется совокупностью основных сфер (категорий модели мира): пространственной (вертикальное членение Вселенной), временной (связь прошлого с будущим через настоящее; генеалогический ряд, предполагающий различие предков, нынешнего поколения и потомков); этиологической (связанной с различием причины и следствия), персонологической (благодаря которой выделяется три категории существ — боги, люди и злые духи); анатомической (связанной с выделением верха — головы, туловища, и низа — ног), «элементной» (предполагающей выделение по крайней мере трех видов элементов-стихий) и т.д. К этим и многим другим идеям, высказанным у В.Н. Топорова и В.В. Иванова, мы будем обращаться в дальнейшем¹.

¹ О концепте «мирового дерева» у В.Н. Топорова см. работы, объединенные в книге (Топоров 2010): «О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева”», «О космоло-

Во второй половине XX и в первые десятилетия XXI века авторы многочисленных книг и статей, в которых обсуждаются более частные и специальные темы, в целом разделяют концепцию мирового дерева, сформулированную в работах семиотического направления отечественной науки. Укажем на работы, непосредственно касающиеся исследования образа мирового дерева в славянской народной традиции.

А.К. Байбури́н в книге, посвященной жилищу у восточных славян, называет мировое дерево концептуальной схемой и подчеркивает его положение в центре мира, трехчастную структуру и интегральную функцию (Байбури́н 1983: 26–27 и далее). В.Я. Петрухин акцентирует связь мирового дерева с так называемым основным мифом о преследовании Громовержцем его хтонического противника, обращает внимание на различия восточно- и южнославянских версий мирового дерева, выводит из фольклорных текстов, основанных на образе мирового дерева со змеей у корней и птицей на вершине, эсхатологический миф славянской мифологии, а также подчеркивает влияние средневековых апокрифов на формирование образа мирового дерева в славянском фольклоре (Петрухин 1999; 2001). И. Георгиева, автор «Болгарской народной мифологии», считает, что мировое дерево как идея, характерная для мифологического сознания и известная во множестве вариантов (дерево жизни, крестное дерево, шаманское дерево и т.д.), сохраняется преимущественно как поэтический образ Старого и Нового Света — в фольклоре, народном искусстве и обрядовой практике. Анализируя проявления этого образа в традиционной культуре болгар, И. Георгиева рассматривает в рамках мифологемы мирового дерева самый разнообразный материал — от международных сказочных сюжетов до рисунков на традиционных надгробиях, настаивая тем самым на универсальности этого образа (Георгиева 1983: 31–35). М. Беновска-Сыбкова исследует песенные и сказочные сюжеты, связанные с концептом мирового дерева, главным образом в контексте мотивов о змее в корнях дерева и крылатых змеях болгарского фольклора (Беновская-Сыбкова 1995: 131–143). По мнению М. Марчевской,

гических источниках раннеисторических описаний», «Из позднейшей истории схемы мирового дерева», «“Мировое дерево”. Опыт семиотической интерпретации», «“Мировое дерево”: универсальный образ мифопоэтического сознания» и др., а также в книге В.В. Иванова и В.Н. Топорова 1974 г. Там же см. обширнейшую литературу вопроса.

мировое дерево принадлежит к группе символов, связанных с мифологической концепцией *axis mundi*; оно находится в сакральном центре мира и структурирует Вселенную, соединяя между собой ее миры; функцию мирового дерева в верованиях и фольклоре могут выполнять разные деревья, особенно большие и сильные, растущие на возвышенностях и т.д. (Marczewska 2002: 49–52).

Ряд работ касается фольклорных образов, соотносимых с концептом мирового дерева. В статье Л. Парпуловой анализируются образы чудесных деревьев в болгарской волшебной сказке (Парпулова 1980). Д. Айдачич рассматривает образы чудесного дерева в песенном фольклоре балканских славян. Автор справедливо указывает на то, что понятие чудесного дерева значительно шире образа мирового дерева, что в разных жанрах фольклора появляются разные типы чудесного дерева, а также отмечает, что трехчастной структуре мирового дерева, характерной для восточнославянских песен, у балканских славян соответствует двухчастная. Автор характеризует разные типы чудесных деревьев: дерево с птицей на вершине и змеей в корнях; дерево с огромной кроной, закрывающей собой весь мир. Наконец, третий тип представлен в разнообразных вариантах «Сна Богородицы»: Богородица видит сон, связывающий растущее (в том числе из ее сердца) дерево (часто трехствольное) с крестными муками Христа; дерево олицетворяет Бога, а его ветви и листья — святых и весь христианский мир (Айдачий 1996/2004). А.Л. Топорков исследует тему чудесного дерева, растущего из женского тела (Топорков 2011); М. Маерчик — стадиальные трансформации образа мирового дерева в украинском фольклоре (преимущественно песенном) (Маерчик 1995); А. Вукманович — образ мирового дерева в ряду других чудесных растений сербской песенной традиции (Вукмановић 2016). И.М. Денисова обращается к образу мирового дерева в традиционной русской вышивке и росписи прялок, трактуя его как проявление универсального архетипа (Денисова 1995а).

Отдельного внимания заслуживает дискуссия, посвященная известному фрагменту из «Слова о полку Игореве»: «Боянь бо вѣщій, аще кому хотяще пѣснь творити, то растѣкашется мыслію по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шызымъ орломъ подѣ облакы». Начавшаяся еще в первой трети XIX в., эта дискуссия с большей или меньшей интенсивностью продолжается до самого последнего времени, с перевесом в сторону то реалистического,

то мифологического толкования древа из этого фрагмента «Слова». Промежуточные итоги дискуссии подведены в «Энциклопедии “Слова о полку Игореве”», где предпочтение отдано следующей точке зрения: «Боян... растекается по мировому древу в образе зооморфных представителей трех космических зон: орла, волка, белки (мыси), т.е. становится всеобъемлющим, всеведущим. Здесь автор Слова отразил, по мнению исследователей, языческое представление о поэтическом творчестве как о волховании, сопровождающемся мистическими превращениями» (Соколова 1995: 140, там же см. лит-ру вопроса).

Среди работ последних лет хотелось бы обратить внимание на статью В.В. Напольских «Мифологема мирового древа и мифологии народов уральской языковой семьи», имеющую методологическое значение. Автор настаивает на необходимости отличать культовое почитание деревьев от мифологемы мирового древа, справедливо замечая, что существующее в антропологической и религиоведческой литературе представление о наличии в мифологиях народов мира универсалии «мирового древа» основывается на сравнении различных образов, зачастую не имеющих ничего общего ни с деревьями, ни с миром. В.В. Напольских выдвигает несколько базовых критериев для оценки конкретного образа в конкретной традиции как варианта мирового древа. Во-первых, это именно дерево, а не один из многочисленных вариантов мировой оси; во-вторых, мировое древо выступает именно как элемент космогонической мифологии, структурирующий мир и определяющий положение человека в мире; в-третьих, объект, отождествляемый с мировым деревом, занимает центральное или важное место в картине мира, и, в-четвертых, это дерево имеет имя или специальный термин для своего обозначения (Напольских 2012). Предлагаемый подход к мифологеме мирового древа, на наш взгляд, перспективен прежде всего потому, что позволяет верифицировать результаты исследований.

С учетом сказанного мы постараемся четко очертить и ограничить наши задачи. Мы планируем охарактеризовать в этой главе, во-первых, основные аспекты образа мирового древа в славянских мифологических воззрениях и фольклоре, а во-вторых, обозреть некоторые явления в фольклоре и ритуальной практике, которые, по нашему мнению, сопоставимы с этим образом, а точнее, являются его проекцией или отражением. Представляемые ниже материалы, наблюдения и обобщения излагаются почти конспективно и касаются лишь отдельных граней этой глобальной темы.

Дерево и начало мира. Этот аспект образа мирового древа представлен в нескольких группах текстов.

Первую составляют западноукраинские (галицкие, лемковские) колядки. В сюжете этих космогонических колядок задается картина творения мира птицами, сидящими на древе посреди моря. Наиболее старой, видимо, следует считать колядку, записанную в с. Каменцы на Лемковщине о. Иваном Берецким, который собирал материал для И. Вагилевича (видимо, в 1840-е гг.); позже эти тексты вошли в сборник Я.Ф. Головацкого² и некоторые другие издания³. Колядки на этот сюжет имеют несколько вариантов. Вот один из них:

Коли не було спочатку світа,
 Подуй же, подуй Господи, із Духом Святим по землі!
 Втоди не було неба ні землі,
 Неба ні землі, лем синє море,
 А серед моря та два дубойки,
 Два голубойці на два дубойки.
 Почали собі раду радити,
 Раду радити і гуркотати:
 Як ми маємо світ основати?
 Спустиме ми ся на дно до моря,
 Винесеме сі дрібного піску,
 Дрібного піску, синього камінце.
 Дрібний пісочок посієме ми,
 Синій каменец подунеме ми,
 З дрібного піску чорна земля,
 Студена водиця, зелена травиця,
 З синього камінця синєє небо,
 Синєє небо, світле сонейко,
 Світле сонейко, ясен місячок,
 Ясен місячок і всі звіздочки.

(Лемківщина 1988/2: 108)

² Правда, без указания на собрание И. Вагилевича. Об отличиях колядок из рукописного собрания И. Вагилевича от тех, что были опубликованы Я. Головацким, см. специально: Яворский 1901.

³ Об этом см.: Лемківщина 1988/2: 107–108, автор раздела Б. Струминский.

Близкие варианты этой лемковской колядки опубликованы М. Драгомановым, Я. Головацким, В. Гнатюком и др., причем среди них есть и перепечатки текста из рукописи И. Вагилевича, и иные записи (Головацкий 1878/2: 5, № 7; Драгоманов 1907: 275; Гнатюк 1914: 112).

Варианты колядки различаются между собой деталями, самые заметные из которых, во-первых, порода дерева: «зелений явор», просто «дерево», «деревенко» или два дуба, во-вторых, количество птиц: два или три голубя; и в-третьих, указание на то, что птицы собираются «світ сновати» или «творити». Первая строка может звучать и так: «Коли не було з нащада (? начала) світа, / Тогда не було неба ні землі, / А но лем було синєє море, / А серед моря зелений явір. / На явороньку три голубоньки, / Три голубоньки радоньку радять, / Радоньку радять, як світ сновати: / — Та спустимеся на дно до моря, / Та дістаниме дрібного піску...» (Давидюк 2009: 111, лемки).

Видимо, позднее мотив творения мира в этом сюжете заменяется мотивом творения материального достояния: вместо земли, воды, травы, неба, солнца и звезд птицы выносят на поверхность жито, пшеницу и траву для скотины, а про творение мира вообще не упоминается (Гнатюк 1914: 113; Давидюк 2009: 111). Известны также варианты колядок, в которых Господь сидит вместе с Петром и Павлом на трех яворах и посылает Петра нырнуть на дно моря за песком, посеять его и сотворить небо и землю, но Петр не справляется с этой задачей; то же происходит и с Павлом, и только самому Господу по силам сотворить небо и землю (Маерчик 1995: 27). В другой пространной колядке того же типа неудачу терпит царь, которому не удается вынести землю на поверхность; правда, в этом варианте колядки древа уже нет, а царь и Господь стоят на берегу моря (Гнатюк 1914: 114, вариант «Е»).

История публикации и исследования этих колядок (О. Миллер, Ф. Буслаев, А. Веселовский, М. Драгоманов, Н. Костомаров, А. Потебня, Н. Коробка и мн. др.) подробно представлена в книге В.С. Кузнецовой (1998: 110–117), к которой мы и отсылаем читателя. В.С. Кузнецова разделяет точку зрения Н. Коробки и приходит к выводу о том, что в этой галицкой колядке присутствует версия первотворения, которая является результатом контаминации мотивов космогонического мифа о птице, ныряющей в воду, чтобы достать материал для творения мира, и мифа о мировом древе с птицами на нем. Подчеркивая различия между легендами и апокрифами о первотворении (прежде всего апокрифом «О Тивериадском

море»), с одной стороны, и рассматриваемыми колядками — с другой, исследовательница обращает внимание на то, что образ дерева отсутствует в легендах и апокрифах и наличествует в колядках, и видит в нем образ «первопосаженного» дерева, стоящего посреди мировых вод (о нем см. ниже). И действительно, хотя сюжет колядки напрямую не связывает дерево (дуб, явор) с процессом создания мира, тем не менее дерево позиционировано в ней как первоэлемент видимого мира.

Вторая группа текстов, репрезентирующих концепт «дерево как начало мира», представляет дерево как основу мироздания. В качестве «прототекста», отвечающего этому аспекту образа мирового дерева, обычно приводят фрагмент из апокрифа «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», в котором излагаются древнерусские космологические представления. На вопрос о том, что держит землю, дается такой ответ: землю держит вода высокая, воду — камень, который, в свою очередь, держат четыре золотых кита, находящихся в огненной реке, реку — другой огонь, а тот огонь — «доубь желѣзны, ꙗже є прьво посаж(д)ень ѿ вьсегоже кореніе, на силе Бжїеи стоить» (Тихонравов 1863/2: 443, из серб. рукописи XV в.)⁴. В аналогичном фрагменте из «Беседы трех святителей» сообщается фактически то же самое: в основании мира находится «доубь прьво всѣ(х) насаждень, а кореніе дѣба того стоить на силѣ божїе господь же и сила божїа зачала и конца не има(т)» (Мочульский 1893: 69, по серб. списку XVI в.).

В славянских этиологических легендах дерево выступает иногда в роли не только «первоэлемента» мира, но и одновременно его опоры. Единственный известный нам фольклорный текст, который в некоем приближении воспроизводит эту «конструкцию», происходит из восточной Сербии. В Хомолье рассказывали, что «вся земля располагается на ветвях огромного боярышника (*глога*), к которому привязан большой черный пес. Этот пес постоянно грызет боярышник, и когда остается совсем немного, он начинает рваться изо всех сил, чтобы его сломать. От этого Земля трясется, но не разрушается, поскольку стоит стволу треснуть, как св. Петр крестит дерево жезлом и боярышник снова делается целым» (Милосавльевич 1913: 391). О.В. Белова указывает на сходную болгарскую легенду: плоская земля опирается на ствол дерева, который от Пасхи до Пасхи грызет дьявол, но когда

⁴ Об этом фрагменте см.: Веселовский 1889/5.

во время пасхальной службы звучит «Христос воскрес», дерево утолщается, и земля остается на месте (Белова 2004, № 95).

Эти тексты явно испытали влияние апокрифической традиции, хотя едва ли восходят к ней полностью. Чаще всего в этом сюжете упоминается Сатана/черт, прикованный (часто в аду) на цепи. Сюжет о прикованном Сатане распространен у восточных и в меньшей степени у балканских славян и часто связывается с Пасхой и эсхатологическими представлениями (ср., в частности, мотив «цепь, на которой сидит Сатана, каждый год истончается к Пасхе и восстанавливается в последний момент при возгласе “Христос воскрес”»). Дерево (в качестве опоры, к которой прикован Сатана) фигурирует в этом сюжете очень редко⁵.

В качестве аналогии к сюжету о древе как опоре мироздания хотелось бы привести один украинский текст, касающийся уже не легендарного, а вполне реального оброчного дерева (сосны), из Ровенской области. Оно называлось Царь-дерево и до недавнего времени росло в с. Вежица Рокитновского р-на. Об этой сосне было известно далеко за пределами села, а вера в ее возможности основывалась в том числе на вере в силу обета. Естественно, что это дерево считалось заповедным, и, объясняя недопустимость причинения сосне вреда, указывали на то, что она стоит с самого «сотворения мира», и пока она стоит, мир будет существовать: «А, кажуть, ще пока вона стоїт, то шо ще й світ держица! І що вона ето уже, кажуть, світ уже тоді не буде» [А говорят, что пока она стоит, то еще и свет держится! И что она это уже <? падет, засохнет>, говорят, мира уже тогда не будет] (Брыцына 2014: 134). Вспомним в этой связи известное предание, гласящее, что смерть Мамврийского дуба будет предзнаменованием скорого конца света.

Еще одну группу составляют болгарские фольклорные тексты о первом древе, стоявшем на земле или в водах до появления остального мира (в которых не упоминается о прикованном Сатане). Согласно болгарской легенде (Самоково), Господь создал небольшую плоскую землю, похожую на плоскую лепешку «питу», на которой посадил ореховое дерево, повесил на него качели, сел на них и заснул. Дьявол, увидев это, решил утопить его, но как только он начинал тащить Господа вместе с качелями, земля разрасталась в том же направлении, и он не мог достичь ее края. После этого Господь проснулся и посрамил дьявола

⁵ О сюжете в целом: см.: Белова 2004, коммент. к № 95.

(Ковачев 1914: 49). По легенде из Фракии, когда Господь спустился с неба на землю, он сел отдохнуть на единственное дерево среди океана (это был кизил), увидел свое отражение на поверхности вод и сказал: «Выскочи!»; так и появился дьявол (Странджа 1996: 223). Дерево, стоящее посреди океана, более всего напоминает дуб/явор из галицких колядок, и все эти деревья вместе заставляют увидеть в «перводереве» отзвук мирового древа как символа мира и одновременно его «первоэлемента».

Представление о дереве как символе начала мира может «преобразовываться» и развиваться в направлении более конкретных смыслов и сюжетов. Выше мы уже упоминали о статье А.Л. Топоркова, посвященной мотиву дерева, растущего из женского тела. Этот мотив встречается в особой версии «Сна Богородицы», известной в немецкой и некоторых южно- и западнославянских традициях, см. фрагмент сербской песни из собрания Вука Караджича: «Санак снила пречиста Госпођа, / Ђе јој расте по крај срца дрвце, / У ширину по свему свијету, / У висину до ведрога неба... / Секо моја, пречиста Госпођо, / Ласно ти се осјетити санку: / Што ти расте у крај срца дрвце, / То ћеш родит' Христа бога сина...» [Сон видела Пречистая Госпожа, что у нее растет рядом с сердцем деревце, в ширину по всему свету, в высоту до ясного неба... Сестрица моя, Пречистая Госпожа, легко разгадать твой сон: Что растет рядом с сердцем деревце, то родишь Христа Бога сына...] (Топорков 2011: 305). На основании изучения целого ряда легендарных и литературных источников, принадлежащих неславянскому миру, автор приходит к выводу о том, что мотив чудесного дерева, вырастающего из тела женщины, встроено в сюжет о вещем сне, который предсказывает рождение основателя новой правящей династии. Дополнением этой «государственно-мифологической» версии сюжета о вещем сне может служить «религиозно-мессианская», основанная на изучении одного из славянских типов «Сна Богородицы» и итальянской иконографии «Сна Богородицы», где чудесное дерево, вырастающее из тела Богородицы, предвещает рождение Спасителя (Там же, с литрой вопроса; Ајдачић 1996/2004: 234–237). Иными словами, мировое древо символизирует здесь значение начала — но не мира в целом, а исторической эпохи (эпохи христианства) или правящей династии.

Обрядовое деревце и мифологема мирового древа.
Своеобразной «репликой» мифологемы мирового древа

в ритуальной практике является установление обрядового дерева в календарных, семейных и окказиональных обрядах: срубленное молодое деревце, его верхушку или, реже, большую ветку, иногда украшенную цветами, плодами, монетами и т.д., помещали в выбранном месте, обычно в начале обряда. При этом ритуализовываться могло изготовление деревца, его обряжение и украшение, вынос, обрядовое уничтожение; иногда вокруг деревца или в отношении него совершались определенные действия, а иногда оно просто присутствовало в обряде, было неподвижно или перемещалось и т.д. Различия в действиях с деревцем, в его атрибутах, наименованиях и других деталях порой довольно заметны, однако это не отменяет того общего, что объединяет между собой многочисленные варианты этого ритуального символа.

Обрядовое деревце — типичный атрибут «переходных» праздников: оно сопутствует важнейшим этапам календарного года — таким как Рождество, наступление весны («внесение лета» у чехов) и другие формы весеннего новолетия, 1 мая, Троица, день летнего солнцестояния (Иванов день); на Украине — старый Новый год (день Семиона Столпника, 1.IX); в России — торжественный выезд патриарха в Вербное воскресенье (XVII в.), символически воспроизводивший Вход Господень в Иерусалим⁶, — а также главным событиям жизненного цикла человека — свадьбе, обряду похорон-свадьбы, рекрутскому обряду, «вьюнишнику» (поволжскому обряду чествования молодоженов, см. ниже); празднованию именин хозяина. В окказиональных обрядах оно символизирует завершение важных видов работ или этапов хозяйственной деятельности, например установку сруба или возведение крыши при строительстве дома, завершение молотьбы и т.д. Разные типы обрядового деревца, известные в славянских традициях, подробно описаны⁷.

⁶ Источники свидетельствуют, что в Москве и Новгороде дерево вербы для этого шествия украшали за несколько дней до самого праздника Вербного воскресенья «плодами земными»: яблоками, изюмом, орехами и др., для чего выделялись специальные средства из казны и специальные служители; в частности, ключарям Успенского собора в Кремле предписывалось украсить «большое дерево» вербы у западных дверей храма «ягодами и рошками и яблоками и орешками и фениками» (Сазонова 2015: 121).

⁷ Обрядовому деревцу посвящена обширная литература, см.: Деревце обрядовое 1999; Агапкина 2002: 578 и далее — с лит-рой вопроса.

Деревце маркирует пограничье — завершение одного этапа и начало нового цикла (календарного, хозяйственного, жизненного или социального), отмеченного праздником/обрядом. Тем самым обрядовое деревце связывается с идеями начала и творения, создания новой жизни, нового сезона или нового социального индивида. Мы считаем, что обрядовое деревце является ритуальной проекцией мирового древа, и полагаем, что его установление в порубежные периоды календарного года, хозяйственного цикла и жизненного пути придает совершающимся вокруг него событиям значение действия, происходящего в центре мира, у мирового древа и в момент «начала» очередного цикла.

Таким образом, мировое дерево символизирует и воплощает начало мира, этапа или цикла, а также его опору, его основание.

Дерево как образ земли/мира. В одном из списков «Беседы трех святителей» дерево обозначает землю: «Вопрос: стоит древо без цветов, а на нем сидит голубь, а под деревом стоит корыто, и голубь цветы рвет, а в корыто мечет, цветов не умаляется, а корыто не наполняется. Ответ: древо есть земля, цветы — весь мир, голубь — ангел, а корыто — гроб; миру не умаляется, корыто — земля — не наполняется» (Бабалык 2012: 187, по рукописи XVIII в., Карельское собр. ИРЛИ).

Образ древа, охватывающего собой землю или мир в целом, присутствует не только в апокрифах, но также в славянских верованиях и фольклоре, см. в сумском заговоре: «На морі-окіяні стоїть дуб Мир...» (Словесна магія 1998: 57) или в русском заговоре, где описывается дуб, охватывающий мир по вертикали и горизонтали: «Во чистом поле стоит древо от земли до небес. У того древа вети от востока до запада» (Нижегородские заговоры 1997, № 215). Согласно редкому поверью из северо-восточной Сербии, крона тиса достигает неба, корни — ада, а у его подножия струится вода и находится вход в нижний мир (Живковић, Ромелић 1997: 291). Похожий образ — древа-мира, стоящего посреди земли и простирающего свою крону до небес и до края земли, — встречаем в зачинах многочисленных болгарских и македонских песен: «Израсло ми дърво дафиново / На стрезде небо, на стрезде земя: / И со вишина небо фтасало, / А со ширина земя покрило...» [Выросло лавровое дерево посреди неба, посреди земли: высотой до неба достало, а шириной землю покрило...] (Миладинови 1981, № 247). Это дерево

корнями может также достигать дальних земель: «Тамо изникнало древо дафиново; / Корен ње фатило Кара влашка земя, / Вис ми ње вишило до вишнего Бога. / Мишки разпушчило све до Румелия...» [Там выросло лавровое дерево, корень дорос до Черной Валашской земли, вершина возвысилась до Вышнего Бога, ветви распустило до Румелии] (Шапкарев 1968/1: 251, № 147)⁸.

Дерево до небес, покрывающее кроной всю землю/мир, присутствует также в восточно- и западнославянских загадках и иных паремиях, чаще всего относящихся к вербе или дубу, ср. укр. «Стоит верба на серед села, розпустила голье на все Подолье» (Головацкий 1847: 281, Галиция; с отгадкой «солнце», а в других случаях «церковь» и т.д.); «Stoi dąb/wierzba na środku wsi, do kaźdej chałupy gałazka wiśi» [Стоит дуб/верба посреди села, в каждой избе ветка висит] (Marczewska 2002: 212). В загадке «Стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица веретеница, никто ее не поймает, ни царь, ни царица, ни красная девица» дуб означает Вселенную (Даль 1957: 145). См. об этом также в главах «Дуб», «Верба».

Таким образом, в некоторых контекстах мировое дерево репрезентирует не только начало мира, но и сам мир.

Дерево в центре мира. Мы уже видели, что дерево, которое охватывает или покрывает собой землю/мир, часто находится в центре неба и земли. В белорусской волочебной песне такое дерево-мир, вершиной упирающееся в небо, а листвой покрывающее звезды, вырастает посредине двора, в который приходят гости-волочебники: «А ў пана Антона да сярод двара... / Да стоіць вярба караністая, / На ей лісце пазлацістае, / Вярхом неба ўпірае, / Лісцем зоры закрывае...» (Ліс 1989: 137).

Положение дерева в центре мира, на наш взгляд, связывает его с концептом мирового древа. Наиболее убедительны в этом отношении данные восточнославянских заговоров, одним из сюжетобразующих мотивов которых является мотив мифологического (сакрального) центра, в который стремится попасть субъект заговора. Он движется в сакральный центр с периферии — бесконечного и нечленимого поля или моря — и затем приближается к точечному объекту — камню, дереву или церкви (иногда

⁸ О мотиве дерева, покрывающего собой весь мир, в песнях балканских славян см. подробно: Ајдачић 1996/2004: 230–234.

столбу или чему-то другому, отвечающему образу axis mundi). В этой центральной точке мирового пространства находится персонаж, обладающий властью или силой (Бог, Богородица, святые, царица змей, девица, зашивающая раны, и т.п.) и потому способный удовлетворить чаяния субъекта заговора⁹. Вот примеры такого заговора: «Встану я, раба Божья, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чистое поле. Там стоит дуб кряков, на этом дубе крякове сидит Ворон Воронович, Кокот Кокотович. Я помолюсь этому Ворону Вороновичу, Кокот Кокотовичу: Склюни, сглони призоры, оговоры, щипоту, лому, баенну нечистоту» (Русские заговоры 1998, № 1913, Архангельская обл.); «На морэ, на Сияне стояю дуб. На том дубе двэнацац кокатаю. На tych кокатах двэнацац сучкою. На tych сучках пухава перына. На той перыне змея Шкурапей са сваим мужем со Сиясом. Змея-шкурапей, унимай сваих дзецей, ярых-перэярых, чорных подкалодных...» (Полесские заговоры, № 660, Гомельская обл.).

Отметим еще одну деталь, касающуюся дерева (чаще всего дуба), стоящего в центре мира, куда движением или мыслью стремится субъект заговора. Этот дуб (а иногда и другие деревья) обозначается именем собственным или снабжается характеристическим определением, выделяющим его из ряда других деревьев: *дуб Варатынский*, *дуб Мильян*, *дуб Хвылып*, *дуб Маврийский*, *липа Матруна* и т.д. (об этих именах см.: Агапкина 2010:).

Дерево символизирует также центр не только мира вообще, но и специально христианского мира¹⁰. В сербских песнях встречается следующий сюжет: посреди земли стоит Христово дерево,

⁹ В книге 2010 г. мы высказали предположение, согласно которому обращение за помощью в сакральный центр как сюжетобразующий мотив заговора представляет собой по сути описание путешествия субъекта заговора к культовому объекту. Мы основывались на том, что культовые объекты, упоминаемые в заговорах, — камень, дерево и церковь/часовня/престол — отражают состав культовых комплексов внехристианского, христианского или смешанного типа (Агапкина 2010: 72–81 и далее).

¹⁰ В Библии сообщается, что Аврааму явился «...Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер [свой], во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него» (Быт 18: 1). Легендарный Маврийский дуб, как полагают, был одним из деревьев той самой дубравы.

под которым сидят святые и Мария с Христом на руках (Krstić 1984: 169, № G4,3). В болгарской колядке дерево размером с мир обозначает место рождения Иисуса Христа, т.е. тут уже само событие придает дереву статус «мирового», находящегося в центре мироздания и причастного к событиям вселенского масштаба: «Израсна дрво високо. / Расшири стебла широки, / Докачи небо и земя, / А у дрвото манастир, / У манастиро три келии: / У прва келия Мария... / Мария дете раждаше, / Роди се дете — младенче... / Детенце — Исус Ристенце!» (Вранска 1940: 110, Кюстендил)¹¹.

Такой взгляд на дерево, находящееся в центре мироздания, созвучен высказанной В.Н. Топоровым мысли о том, что центр сакрального пространства «отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением)» (Топоров 1983: 256).

Дерево в зачинах обрядовых песен. В традиционных обрядовых песнях (прежде всего в их зачинах), отмечающих наступление нового года, т.е. в колядках, реже — в купальских, волочечных, свадебных, крестинных и др., появляется образ дерева, который как бы дает толчок сюжетному развитию.

— Под деревом рождается ребенок: «Ай в тому саду да грушка стояла, / А под грушою кроватка стояла, / А на кровати перина лежала, / Ай на туй перині породіля сіділа, / Породіля сіділа, синки сповивала» (Пісні з родин 2013: 101, украинская родинная); «Ой пид вышнею, пид черешнею, / Там Паланка сына вродыла...» (Савченко 1926: 80, украинская крестинная)¹².

— Посреди двора стоит явор, райские птицы отряхивают с него золотые сережки; девушка собирает их и относит золотых дел мастеру, чтобы тот сковал кубок для ее суженого: «Śród dworu jawór stoi, / na jaworze złota rżęsa; / wybiegła nadobna dziewczyna, / rozpuściła biały fartuszek. / Przylecieli

¹¹ Как отмечает М.Б. Плюханова, литургическая традиция основывается на образе Богоматери — плодового дерева, которое дает плод — Христа (Плюханова 2016: 538).

¹² В таких песнях обычно фигурирует плодвое дерево, ассоциирующееся с фертильностью женщины.

rajskie ptaszęta, / obtrzęśli te złote rzęsy; / wybiegła nadobna dziewczyna / I pozbierała złote rzęsy / I skoczyła do złotniczka. / Złotniczeńku, namesniczeńku! mówiła, / uleże mi złoty kubek, / złoty kubek, srebrny kraj; / któż to będzie z niego pijał» (Grajnert 1863/8, № 221, карпатская колядка).

— Солнце восходит и освещает чудесное дерево, под которым стоят красивые церкви, чтобы в них пировали, венчались и крестили детей: «Изгръала е, коладе ле, / Ясно слънце, / Че огръало / До едно дръфце... / Столовато... / Върховато, / Под дръфцето / Една убост... / Три черкофки, / Белисани, / Исписани, / Едната ми / По веселба... / По Иованов-ден, / Водокръшти; / Фтората ми / Да венчават, / Да венчават млади момци, / Млади момци / С млади булки; / Третьата ми / Да кръштават, / Да кръштават / Дребни деча...» [Взошло, коляда ле, ясное солнце, осветило одно деревце... раскидистое... с заостренной вершиной, под деревцем одна краса... три церкви, беленые, расписанные, одна для пира... в Иоаннов день, на Крещение, другая чтобы венчать, чтобы венчать молодых парней с молодыми девушками, третья чтобы крестить, чтобы крестить маленьких детей...] (СБНУ 8: 16, № 14, 2-я паг., Софийско).

Помещая дерево в исходную точку сюжета, песня выделяет не только место действия, но и происходящие в этом месте события, а также лиц, которые там находятся. Тем самым на короткое время праздника или обряда повышается статус и этого места, и участников происходящих там событий, а само событие приобретает исключительный характер, превращается в главное, первое и единственное. Такое маркирование события через выделение места действия (дерева) аналогично, например, маркированию жениха с невестой путем усаживания их в красный угол.

«Появление» дерева в пространстве обрядовой песни (чаще всего это двор хозяина, в честь которого обходники исполняют ту или иную колядку) придает этому месту статус центра мира, где, помимо профанных персонажей, действуют и сакральные.

— Во дворе хозяина растет яблоня, под ней кровать, где Мария родила сына: «Што ў пана Івана на дварэ яблана / Раю разліўся, / Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму. / Што пад той пад ябланай

цісова карываць, / На той караваці Маці Марыя, / Маці Марыя сынку радзіла»¹³ (Валодзіна 2009: 312, белорусская колядка¹⁴).

— У хазяіна во дворе растет кудравы дуб, под которым собіраецца «Троіца» — Рождество, св. Василий и Крещение: «А што у пана Івана / Да на яго дварэ?.. / Стаіць дуб кудравы, / Іван увабраны... / Што пад тым дубом / Тры сталы стаяла, / Тры сталы стаяла, / Тры святых сядзела... / Первое святое — Рождество Хрыстова, / А втарое святое — новое Васілье, / А трэці — святое Крещение...» (ПА, Челхов Брянской обл., колядка).

— Посреди сада стоит явор, под ним шатер, в котором Бог со своими слугами: «...Сярод саду <у хазяіна> / Явар стаіць, / Зелянюстанькі. / Пад яворам / Шацёр стаіць / Злотам крыты, / Срэбрам біты. / Што ў тым шатры / Крэсла стаіць, / Што ў тым крэсле / Сам бог сядзіць. / Кала бога / ўсе святыя, / Служкі яго...» (Валачобныя песні 1980, № 71, белорусская).

— По украшенному явором двору ходит Господь, за которым хозяин носит головной убор: «Ой суда, суда, до цего двора, / А в цему дворі файно мечено, / Файно мечено, явір саджено. / По цему дворі сам Господь ходіць, / А за ним газда шапочку носіць...» (Сосенко, Шевчук 2012: 34, украинская колядка).

— Во дворе стоит дерево со свечами, из капель воска образуется озеро, в котором купается Господь: «Шой у пана Івана стаяло дрэво, / Святы вэчэр добрым людям, / Шо на том жэ дрэве да свечи гарели, / Святы вэчэр добрым людям, / А што из той свечи да каны канули, / Святы вэчэр добрым людям, / А из тых жэ каноў да и озеро стало, / Святы вэчэр добрым людям, / А што ў тым возере сам

¹³ Ср.: «Под яблоней разбудила я тебя: там родила тебя мать твоя, там родила тебя родительница твоя» (Песн 8: 5).

¹⁴ По наблюдениям Е. Бартминского, подобные колядки с мотивом дерева известны на Украине, в т.ч. в Карпатах, а также в Польше, в то время как в чешских и словацких колядках дерево во вступительной части отсутствует (Bartmiński 2002: 98). Однако и П. Караман, и М. Марчевская отмечали наличие мотива «дерево посреди двора» в чешских колядках (Marczewska 2002: 111 и далее). Караман, в частности, писал, что мотив дерева, стоящего посередине двора, присутствует в самых старых записях чешских колядок (середины XV в.): «Dubecz stogu postred dvora», хотя и добавлял, что в современных колядках дерево в этой позиции отсутствует (Caraman 1933: 252–253). Как мы увидим, те же мотивы известны в белорусских и западнорусских песнях. Подробнее о мотиве «трехугольного» (трехуровневого) чудесного дерева в восточнославянских и польских колядках см.: Виноградова 1982: 102–104.

Гасподь купаўся, / Святы вэчэр добрым людям, / С трём ангела-
ми и с памошнікамі» (ПА, Картушино Брянской обл., купальская).

Таким образом, место, «маркированное» деревом, — двор хозяина в великий праздник — это идеальное пространство, где присутствуют божественные персонажи и происходят события, имеющие значение для миропорядка в целом и отдельных его представителей в частности. Сказанное не означает, что в обрядовой песне, где события развиваются под каким-нибудь деревом, каждый раз воспроизводится мировое древо. Однако, помещая события в такое пространство, песня как бы ссылается на прототип, проецирует образ мирового древа как объекта, связанного с областью сакрального, в сферу профанного, тем самым многократно повышая статус этих событий или, наоборот, «приобщая» мирское пространство к событиям вселенского масштаба (таким как Рождество Христово).

Дерево как вертикальная проекция мира. Мы уже видели, как древо соотносится с миром, оказываясь равным ему по масштабу: оно дотягивается до неба, кроной покрывает землю, а корнями достигает дальних земель. Этот образ обнаруживает выраженную двух- или трехчастную структуру, отвечающую членению Вселенной. У корней древа находятся воды, животные — хтонические, как змея, и другие, просто обитающие на земле, дикие и домашние (лисы, соболи, горностаи, волю, кони). На вершине — солнце¹⁵, месяц, звезды, птицы (райские, соколы, орлы, гнезда птиц, иногда пчелы и др.), иногда — храм со Спасителем и Богородицей, музыкальные инструменты (гусли), горящие свечи и др., см. в заговоре: «Во море Кияне на острове Буяне стоит дуб широколист. На том дубе сидит сокол, под тем дубом змея» (Вятский фольклор 1994: 51, Кировская обл.). При этом у балканских славян мировое древо, как отметил Д. Айдачич, имеет преимущественно двухчастную структуру, в то время как в восточнославянских песнях (свадебных, колядках, волочебных, купальских, вьюнишных и др.) структура мирового древа обычно тяготеет к трехчастности. На его среднем уровне, обрисованном, правда, не очень внятно, вьются те же пчелы, находятся птичьи гнезда и т.д. Приведем несколько фрагментов из таких песен:

¹⁵ Ср. в загадке о солнце: «Стоить дуб-стародуб, на тим дубі птиця-вертиница — ніхто її не дістане, ні царь, ні цариця» (Номис 1993: 637).

— «Стань сабе, сватухна, пад сасонкаю, / Сасніна — дзерава шчаслівае, / Та шчаслівае, та ўрадлівае: / З караня яго чорныя саболі, / З сярэдзіны яго баравыя пчолы, / А зверху яго райскія пташкі» (Вяселле 1, № 474, белорусская свадэбная);

— «Пан господарю, / На твоему дворі... / Дуб зелененький... / Зверху на дубі / Сидить соколик... / Під дубом, дубом / Чорнії воли... / Посеред дуба / Ярії пчелки» (Щедрий вечір 2013: 51, украинская колядка);

— «Ой, каледка, каледница, / Стоит в бору сосна, / Стоит в бору красна, / Нету ее выше, нету ее краше. / По корень той сосны / Горностаи норы, / Посередь той сосны ремезовы гнезды, / А поверх той сосны / Белояры пчелы» (НГУ ФА, колл. 40, ед. хр. 10, л. 81, русская колядка);

— «Что по край моря синяго / Тут стояла верба золотая. / По корень вербы золотой / Оббегали черны соболи, / По середь вербы золотой / Стояла бело-ярова пшена, / Круг пшены да бело-яровы / Облетали ясны соколы. / Что поверх вербы золотой / Что стоял тут белый храм: / Как во том во белом храму / Стоит Спас да со милостью / И Пречистая со участью» (Песни Киреевского 1911/1, № 75, русская свадэбная).

С мировым древом как трехчастной вертикальной проекцией мира, где сверху находятся высшие силы, а внизу змеи и другие животные, В.В. Иванов и В.Н. Топоров в свое время соотносили балто-славянскую мифологию о преследовании небесным персонажем (Перуном, Громовником, Богом, святым змееборцем или демоноборцем) своего хтонического противника (Змея, Сатаны, черта, др.), обитающего в корнях мирового древа, — так называемый основной миф (хотя сам по себе этот сюжет совсем не обязательно связан именно с деревом — Громовник находится просто наверху, а его противник прячется где-то внизу — под камнем и т.д.) (Иванов, Топоров 1974: 14–17 и далее). У восточных славян отзвуки этого сюжета встречаются в фольклоре белорусской и сопредельных с ней традиций (главным образом в сказках, заговорах от змей и паремиях). В частности, в заговорах от змей описывается, как под деревом (кустом) обитает старшая змея, к которой субъект заговора обращается с просьбой избавить имярека от яда и угрожает ей в противном случае обратиться за помощью к св. Михаилу или Илье-пророку, которые уничтожат змей небесным огнем:

— «На море на окияне, на острове Буяне стоит там дуб, на том дубу висит кровать, на кровати лежит змея Катерина; унимай своих друг и подруг... и естли ты их не уймешь, из них ярость не вынешь, то тебе Илья пророк громом убьет, а Николай Чудотворец из земли выгонит» (Топорков 2010: 690, рукоп. заговор нач. XIX в.);

— «На море-Сияни стоит куст ракиты. Под тем кустом ляжит змея лютая, Шкурапеча-Простопеча... Выньте свое жало, выньте свою лютость... Не вынете жало... я буду жаловаться Михайлу Архангелу, нашьлеть на вас тучу, пожгёть вас огнями, молоньями, по чистому полю вихрам разнесет, не будить вашего праха во имя Господния» (Миненок 2000, № 14, Калужская обл.),

ср. аналогичный мотив в литовском заговоре, где гром, находящийся на дубе, может покарать змею: «Убери жало, если не уберешь, в черном море зеленый дуб, на дубе гром, если не уберешь, тебя разобьет на 12 частей» (Завьялова 2006: 137).

По наблюдениям В.Я. Петрухина, с «основным мифом» и мировым деревом в славянской традиции связан также «эсхатологический миф», сюжет которого разворачивается «в последовательности: “не Громовержец поражал небесным огнем змея, скрывающегося у корней мирового древа, а вырывающийся из преисподней огненный змей сжигал мировое древо”» (Петрухин 1999: 346). В подтверждение этого исследователь ссылается на черногорскую песню из собрания Вука Караджича, в которой прячущийся в корнях яблони змей угрожает сжечь ее вместе с соколиным гнездом и птенцами, находящимися на вершине: «Вьет на вершьє гнездо сокол, / А в корнях-то змей таится, / И сокола змей стращает: / Ужо буйно пуцу пламя — / Спалю тебе я гнездышко, / Схвачу твоих я птенчиков...» (перевод А. Наймана; цит. по: Петрухин 1999: 342). Этот сюжет находит примечательную параллель в тюменском охотничьем заговоре, где змей, обвинившийся вокруг дерева, грозит поглотить небесные светила: «...Стоит дуб корень-корястый, вокруг дуба корень-корястого змей-змеище о двенадцати головищах; пожирает красное солнце, и светлый месяц, и частые звезды, и всю Господню колесницу...» (Патканов 1892: 146), а также в украинском заговоре от пристрита, в котором прилетевшая на дуб змея намеревается съесть сидящего на дубе сокола (Зорі 1991: 53). Сюжет о противостоянии солнца и змеи известен довольно широко, однако в данном

случае нам важно обратить внимание на его реализацию в контексте мифологемы мирового дерева.

Дерево как медиатор. Интегральный образ мирового дерева, вовлекающего во взаимодействие и соединяющего между собой разные сферы макрокосма, оказывает влияние на всю «древесную» мифологию. И в частности, именно благодаря этому аспекту образа мирового дерева любое дерево приобретает в фольклоре и мифологии значение связующей структуры, выступает в функции своего рода медиатора. Выше в разных главах книги нам уже приходилось говорить о том, как дерево и пространство вокруг него обнаруживают свойства контактной зоны, где субъект магических практик может вступить в связь с потусторонним, передать свою просьбу, загадать желание, см., например, обычаи договариваться с лешим у осины или ольхи, гадать на суженого, тряся куст сирени, или пытаться вернуть подмененного ребенка, оставив «подмёныша» под бузиной. Значение дерева как пути, дороги (в том числе пути души усопшего на тот свет или обратно) вычитывается из фразеологии смерти, из обычая сажать деревья на могилах и мн. др. (см. в главе «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами»). Дерево (как и любая другая «вертикаль» или *axis mundi*) становится местом отправления культовых практик, где человек может соединиться с высшими силами: у словенцев сохранялась, например, практика молиться в Сочельник под плодовым деревом или под открытым небом (Möderndorfer 1948: 64), см. также в главе «Дерево в составе культовых практик».

Дерево выступает в роли универсального медиатора мифологической системы, поскольку является «проводником» в отношениях человека с тем миром (мир предков, нижний мир) и демонами; ему также приписывается способность «преодолевать» расстояния и даже соединять разные отрезки временного континуума.

Из фольклорных жанров, в которых отразилось представление о дереве как вертикальной проекции строения мира, укажем на сказки: в них дерево связывает земной и небесный миры. В частности, в сказке «Петух и жерновки» (дуб, вырастающий с земли до небес, Афанасьев 2, № 188; вариант сюжетного типа СУС 1960G «Горох до неба») упавший на землю желудь дает побег, достигающий неба; см. также сказку «Человек влезает на небо по дереву» (СУС 1889K).

В легендарных и мифологических рассказах, быличках и поверьях встречается мотив «явления» чудотворных икон, образков и даже статуй Божьей Матери в лесу, а чаще на каком-нибудь дереве — липе, ели, дикой груше, клене, дубе, тополе или под ним (Janicka-Krzywda 1996: 96–97), с которым согласуется сюжет о схождения Божьей Матери с небес на землю по липе, где она отдыхает, также широко известный в польской традиции (см. с. 116).

Дерево как медиатор фигурирует также в украинских формулах, с помощью которых детям объясняли исчезновение скоромной пищи с наступлением Великого поста или ее появление после окончания поста. На Украине, если дети в пост просили скоромного, им говорили: «Грішка (гріх)! Узяла Бозя (Бог) на вербу та там і поставила» (Агапкина, Топорков 1986: 78). Напротив, в день свв. Петра и Павла, когда заканчивался Петровский пост и скоромное возвращалось в рацион, хозяева выносили на дуб миску с варениками и, показывая на нее детям, говорили: «Глянь, то Пэтро з-дуба варэничка скинуў» (ПА, Олбин Черниговской обл.). Таким образом, дерево выступает в роли посредника между небесной канцелярией, контролировавшей правила поведения в постное и скоромное время, и миром людей.

По дереву змеи преодолевают путь между верхним и нижним миром, прежде чем отправиться в ирей осенью или вернуться из него весной. На территории польско-белорусско-украинского пограничья известны рассказы о том, как осенью, обычно на Воздвижение, в последний раз перед своим уходом на зимовье змеи стремятся услышать колокольный звон и проповедь ксендза во время обедни в костеле, для чего заползают на верхушки деревьев, а после отправляются в подземные норы (ZWAK 1885/9: 29, Кельце). На Украине аналогичные рассказы относились к Благовещению, когда ужи якобы поднимались по деревьям вверх и слушали колокольный звон, прежде чем вернуться на землю из спячки (Janota 1878: 563)¹⁶.

Дерево обозначает также путь, по которому человек попадает в этот мир. Мы имеем в виду вербальные формулы, с помощью которых родители объясняли маленьким детям, откуда они появились на свет, ср. полесские формулы: «Кажуть, Буг мене кинуў на хвою, а с хвои до дому, да дал Буг мене добру долю, жить ўжэ

¹⁶ Ср. эти былички с рассказом чудского кудесника из повествования о волхвах (помещенного в ПВЛ под 1068 г.) — о том, как живущие обычно в безднах бесы взбираются на небо слушать христианских богов.

добру долю» (ПА, Выступовичи Житомирской обл.); «Тебя баба на верби зловыла» (Виноградова 2000: 354), ср. чешское поверье о том, что повитухи находят детей под старыми вербами, растущими у воды (Habartová 2003: 95).

В верованиях и мифологических рассказах дерево указывает душе и путь на тот свет. В рассказе, записанном на Витебщине, женщина видит сон, в котором она замечает на кладбище свою покойную мать, вышедшую к ней навстречу в том месте, где растет береза. Мать зовет дочь пойти с ней, показывает ей свою жизнь (свою комнату) на том свете, а потом выводит ее назад, к той самой березе, где женщина наконец видит свет, в отличие от темноты, по которой ее водила мать (Проза Падзвіння 2011, № 364).

Естественно, что дерево как посредник, медиатор находит свое место в ритуальном общении с душами умерших. Особенно выразительные примеры обнаруживаются в балканославянских традициях. У болгар, когда кто-нибудь из близких умершего не может пойти в 40-й день на кладбище, чтобы помянуть его, он льет немного воды под плодое дерево, кладет туда букетик и произносит, например: «Това е за Стояновата душица!» [Это для души Стояна!] (Сакар 2002: 320–321). У сербов Баната во время календарных поминок совершается так называемое «изливање воде за мртве» [выливание воды для умерших]; часто это делают, стоя в проточной воде, но иногда воду льют под плодоносящую яблоню (Босић 2001: 402).

Сказанное ни в коей мере не означает, что во всех описанных здесь случаях за тем или иным фольклорным или используемым в обряде дубом или вербой надо видеть мировое дерево. Эти примеры — лишь проекция, «реплика» медиативной функции мирового древа на образ каждого дерева славянского дендрария.

Дерево как образ времени. В славянских паремиях (загадках по преимуществу) дерево моделирует пространственный образ времени и его членение. Как правило, речь идет о базовых единицах времени: для социума это календарный год, для человеческой жизни — век.

В загадках, известных в разных славянских традициях, год, членимый на месяцы, недели и дни, описывается как дерево с ветвями, гнездами и птицами: рус. «Стоит дуб, на дубу 12 гнезд, на каждом гнезде по 4 синицы, у каждой синицы по 14 яиц, семь беленьких и семь черненьких» (Митрофанова 1968, № 4947), словац. «Stojí, stojí

dub, a na tom dubě dvanáct větví, na každé větví po čtyrech hnízdách, a v každem hnízdě po sedmi vajíčkách» (Erben 1864: 12); укр. «Дуб добоўик, шо випустиў дванадцать гилок, а на кождой гильче по чотири гнёзда, а ў каждом гнезде по семь яец и каждому имя есть» (ПА, Копачи Киевской обл.) и т.д. Этот образ, в силу своей универсальности и масштабности, идеально соотносится с мифологемой мирового древа, см. также русскую загадку о дереве-веке: «Стоит древо, на древе птица, цветы хватает, в корыто бросает, корыто не наполняет и цветов не уменьшает» (век, смерть, люди) (Садовников 1976: 253).

С помощью образа дерева может моделироваться и структурироваться также суточное время: рус. «Полдуба сырого, полдуба сухого, а на маковке цвет во весь вольный свет» (ночь, день и солнце) (Садовников 1976, № 1874), отдельные периоды годового круга, например Великий пост, завершающийся Пасхой: укр. «Сім миль мосту, на восьмій стоїть явір — на весь світ славен» (Номис 1993, № 14), и т.д.

В приметах, выполняющих сугубо прагматические задачи (выбор оптимальных сроков для проведения разных сельхозработ, прогноз на предстоящую зиму и т.п.), вертикальные отрезки живого, растущего дерева (верх, середина и низ) символически сопоставляются с разными фрагментами времени (сезонами), причем низ и верх могут соотноситься как с ранними, так и с поздними сезонами (т.е. счет времени ведется как снизу вверх, так и наоборот). Поляки Замоийского воев. считали, что если с осени на рябине ягод больше всего наверху, то удачным будет ранний весенний сев зерновых; если ягод больше посередине дерева, то удастся средний по времени сев, если же ягод больше внизу дерева, то сеять следует поздней весной (Niebrzegowska 2000: 29). В Косово и Метохии погоду на зиму предсказывали, глядя на тополь: если прежде всего опадали листья с нижних, близких к земле веток, то зима должна быть суровой в начале, если же с верхушки дерева, то в самом конце, при переходе к весне (Вукановић 2001: 477). Македонцы примечали по тому, с какой части ствола падают листья осенью: если сверху, то будет ранняя зима, если с середины — средняя, если снизу дерева, то поздняя (Цепенков 1980/9: 13).

Заметим, что возможность обозначения времени через пространственный образ дерева активно поддерживается языком, см. рус. *рост* и *возраст*, рус. воронеж. «Кто-либо одного дубу с кем-либо» (о сверстнике), где *дуб* означает 'возраст' (СРНГ 8: 232), и т.д.

Дерево и «собрание» мира как социума. Мы видели, что мировое дерево предстает в фольклоре и верованиях как первоэлемент мира: оно существует с начала времен, на нем держится всё сущее, и даже весь мир в каком-то смысле и есть дерево. Иными словами, мировое дерево участвует в космизации пространства и отчасти времени. Учитывая это, логично допустить, что мировое дерево служит опорной точкой также и в создании социального мира как организованного сообщества людей. Этот тезис требует дальнейших разысканий и разработок применительно к славянскому материалу, потому мы лишь обозначим отдельные факты, которые, на наш взгляд, в большей или меньшей степени подтверждают высказанное соображение.

Первое, о чем хотелось бы упомянуть, — это предания об основании поселений, начало которым положено людьми, обустроившими свое жилище (спасшимися, создавшими семью и т.д.) с помощью некоего дерева, на нем или под ним (следы такого старого дерева предъявляются или сообщается о его существовании на памяти последних поколений). См. характерный пример такого русского предания, формально объясняющего название населенного пункта: «...липа посреди огорода была, и огромный пень от липы. И вот когда литовское нашествие здесь проходило, так вот как бы мужчина и женщина под этой липой сохранились, так. И от них пошел новый задел этой деревни. И вышло имя Заделье» (Новгородский фольклор, № 164). В болгарской традиции важнейшим фактором выбора места для нового поселения считалось наличие некоего центра, вокруг которого это поселение могло развиваться. Ряд преданий об основании поселений в качестве такого центра называют вековые деревья вроде дуба, вяза или тополя, которые организовали вокруг себя культурное пространство. Эти предания иногда осложняются указанием на то, что подобное большое и старое дерево считалось местом обитания духа-хранителя, мифического хозяина села (Николов 2003: 132–133).

Другой момент касается организации повседневной и обрядовой жизни сообщества, в том числе в ее пространственном аспекте. Будучи ключевой точкой освоенного пространства, дерево (растущее в середине села или, напротив, где-то за его пределами) зачастую становится своего рода центром притяжения: вокруг него люди собираются в начале праздника, здесь совершаются коллективные обряды, жертвоприношения и общественные трапезы,

отсюда может начинаться обход села; в обрядах, подразумевающих общинную критику, с такого дерева «глашатай» публично высказывает оценочные суждения, насмешки над односельчанами и т.д.

Дерево как образ христианского сообщества. Мировое древо «задает» также образ и структуру христианского мира (сообщества), устроенного как бы по его подобию, и место каждого христианина в этом мире. Такое древо находим уже в «Беседе трех святителей», где читаем: «В(опрос): Рече Господь: Будеть дрѣво яко прити птицам небесным и вселитися въ вѣтвияхъ его. От(вет): Дубъ есть миръ, вѣтви языци, а птицы апостоли, иже по всему миру и въ всѣхъ языцѣхъ проповѣдаша Слово Божие» (БЛДР 3: 352, по рукописи XV в. Кирилло-Белозерского собр.)¹⁷. В фольклоре (балканославянском по преимуществу) аналогичные образы встречаются в упомянутом уже «Сне Богородицы», который рисует следующую картину: «Заспала я Божа майка... / На сънь видях, че израсло / Само дърво... / Само дърво — сам си Господ, / Клонято су — сички святици, / Вършато му — све христяне» [Заснула я, Божья Мать... Во сне видела, что выросло одно дерево... Само дерево — сам Господь, ветви его — все святые, верхушка у него — все христиане...] (Вранска 1940: 153, Хасковско, Болгария)¹⁸. В македонской песне, приуроченной к зимнему Иванову дню, христианский мир также изображается как дерево (это св. Иоанн) с ветвями — церквями, листьями — иконами и пчелами, вьющимися вокруг листьев, — христианами: «Израсло ми је дрво високо, / На дрвото ветки, парови. / А на ветките стребрени лисје, / А на лисјето поројни пчели. / Дрво високо — сам свети Јован, / Ветки, парови — цркви, манастир, / Стребрени лисје — свети икони, / Поројни пчели — божи рисјани» [Выросло у меня высокое дерево, на дереве ветки, а на ветках серебряные листья, а на листьях роящиеся пчелы. Высокое дерево — сам святой Иоанн, ветки — церкви, монастырь, серебряные листья — святые

¹⁷ Некоторую аналогию этим образам можно усмотреть в иконографическом типе «Плоды страданий Христовых» (как одном из вариантов иконографии «Распятия»). О нем см. специально: Процветший крест 2008.

¹⁸ Дерево может также символизировать и самого Христа. В одном болгарском духовном стихе на сюжет «Хождения Богородицы по мукам» святая Петка ходит по раю, где видит золотое дерево с корзиной мух на вершине. Богородица объясняет ей, что дерево — Господь, а мухи — некрещеные дети (СбНУ 1900/16–17/2: 51–52).

иконы, роящиеся пчелы — Божьи христиане] (Пенушлиски 1968: 203). В другой македонской песне, исполнявшейся в день Николы зимнего во время чествования молодоженов, образ христианского мира как дерева отражает также фактор иноконфессиональной экспансии: св. Николе снится чудесное дерево, на котором «Ветки, парови — Божји светији, / Дробното лисје — Божји рисјани» [Ветки — Божьи святые, мелкие листья — Божьи христиане], а вокруг дерева: «Ројови пчели — Божји анђели, / Проклети оси — проклети Турци» [Роящиеся пчелы — Божьи ангелы, проклятые оси — проклятые турки] (Смильанић 1960/1961: 141)¹⁹.

Семейная проекция мирового древа. Подобный образ — дерево с ветвями и корнями, корой и листьями — моделирует структуру не только христианского сообщества в целом, но и отдельной его «ячейки» — семьи. В фольклоре мы находим по крайней мере два образа семьи, связанных с мифологемой мирового древа.

Первый напоминает описанный выше образ христианского социума. Таков, например, один из сюжетов украинских колядок, в котором части дерева соотносятся с отдельными членами семьи: «Ой долів, долів, долів луженьки, / Ой плинут туда бистрі річеньки. / Наднесли собі райське древо, / В єднім вершечку сив соколонько, / В другім вершечку сива кунонька, / В третім вершечку ай ластовонька. / Не був же тото сив соколонько, / Ай був же тото господаренько. / Не була ж тото сива кунонька, / Ай була ж тото господинька. / Не була ж тото ластовлятонька, / Ай були ж тото їх дитятонька...» (Гнатюк 1914: 115–116). В другой колядке говорится: «Стояла яблоня посеред двора, / На той яблоні золота кора. / Золота кора — то его жена; / А что почечка — то его долечка; / А что вігочки — то его діточки; / А что сучечки — то его синочки...» (Там же: 116)²⁰. Аналогичный образ обнаруживаем в македонской, также зимней песне: «Овде дрво столовито, / Столовито, грановито, / Гранки му се до небеси, / А корена сира земја. / Гранки

¹⁹ Представление о человеке и его душе как листе на дереве является едва ли не универсальным. См. верование, известное болгарам-мусульманам, о том, что в раю растет дерево, на котором у каждого человека есть по листочку. Когда человек рождается, дерево выпускает почку, а за год или 40 дней до смерти человека его лист опадает (Родопи 1994: 26).

²⁰ О сюжете см. подробнее в исследовании А.А. Потехни: Потехня 1887/2: 211–245.

му се мили снаи, / А корене синовите, / А вршките мили внуци» [Здесь дерево раскидистое, ветвистое, ветки у него до неба, а корни до сырой земли. Ветви — это его милые снохи, корни — сыновья, а верхушки — милые внуки] (Пенушлиски 1968: 216–217).

Второй образ встречаем в песнях, исполнявшихся в составе «вьюнишника», или «окликания молодых», — русского (поволжского) обходного посвятельного обряда чествования молодых пар, поженившихся в течение последнего года (обряд совершался обычно в первое после Пасхи воскресенье). В основе вьюнишных песен — образ «трехугодливого» дерева. В отличие от польских и восточнославянских колядных и свадебных песен, где, как мы показали выше, также известен мотив высокого «трехчастного» дерева (на котором располагаются небесные светила, птицы и звери), в русских вьюнишных песнях под таким «трехугодливым» древом (у корней дерева) находится кровать, на которой спят «молодые»: «Во комли-то деревца, / Кровать нова тесова... / Перинушка пухова... / Подушечка парчева... / На подушке парчевой... / Спит вьюнец-молодец / Со вьюницею своей...» (ПКП 1970, № 485, Нижегородская губ.); «Под корень-то деревца / Да тут беседушка стоит, / Во беседушке сидит / Да удалой-от молодец, / Молодой-от молодец, / Да Иванушка господин, / Иванушка господин / Да с молодой своей женой...» (Там же, № 481, Костромская губ.). На других его «угодьях» (уровнях) обитают соловей, сокол, пчелы, горностаи, куры, также свивающие «семейные» гнезда и обзаводящиеся потомством: «Как во дворе дворце / Во вьюнишникове / Тут стояло деревко / Оно к верху высоко. / Еще первое угодые / Соловей гнездо завил, / Малых деток выводил, / Да троих-то тройников, / И двоих-то двойников, / И одного-то единца, / И того бы молодца. / Еще второе-то угодые / Куры яйца несут...» (НГУ ФА, колл. 43, ед. хр. 3, л. 25, Нижегородская обл., Варнавинский р-н); «Посередь-то деревца да пчелы яры гнезда вьют...» (ПКП 1970, № 481) и т.д. Тем самым молодым супругам, лежащим на «тесовой кровати» (примечателен сам этот образ, содержащий аллюзию к теме брачной ночи), как бы намечают конечную цель брака — умножение рода человеческого, обзаведение потомством. Мы полагаем, таким образом, что в образе трехчастного дерева вьюнишных песен представлена своего рода семейная проекция мира, обитатели всех частей (уровней) которого усердно воплощают библейский завет: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю...» (Быт 1: 28).



В славянской мифопоэтической традиции мировое дерево выступает как важнейшая составляющая космологических верований, посредством которой передаются и моделируются представления о ключевых элементах картины мира — пространстве, времени, сообществе и человеке.

Мировое дерево выступает в нескольких основных ипостасях.

— Как точка начала мира и жизни вообще, социальной жизни, начала некоего периода или важного события, как точка собирания и организации сообщества.

— Как образ Мира вообще и мира христианского в частности.

— Как центр мира и его основание, опора.

— Как *axis mundi*, мировая ось, структурирующая Мир по вертикали и определяющая его структуру. Этот образ представлен преимущественно песенным фольклором о трех-/двухчастном древе. Именно вертикальность и интегральность мирового древа придают этому мифопоэтическому концепту функцию универсального медиатора.

Мировое дерево функционирует в традиционной культуре также и как порождающая структура, вызывая к жизни целый ряд образов, сюжетов и ритуальных практик, которые можно рассматривать как его проекции, или реплики.

Мифологема мирового древа, если рассматривать совокупность всех ее планов выражения (мировоззренческих, фольклорных, ритуальных), вписывается в круг изначальных, базовых представлений о дереве как элементе традиционной картины мира, при том что крупные, высокие и вообще «первые» деревья славянского дендрария (прежде всего дуб) фигурируют в соответствующих контекстах гораздо чаще, чем, скажем, кустарники.

Мы затронули лишь некоторые, на наш взгляд, важнейшие аспекты мифологеми мирового древа. Вне нашего рассмотрения осталось множество вопросов, и прежде всего проблема соотношения мирового древа с другими деревьями-концептами славянского фольклора и книжной традиции: деревом жизни, райским деревом, крестным деревом, деревом познания и рядом др. Дальнейших разысканий, на наш взгляд, требует также вопрос о роли книжной (апокрифической) традиции в становлении и развитии мифологеми мирового древа в славянской традиционной культуре.

ДЕРЕВО В СОСТАВЕ КУЛЬТОВЫХ ПРАКТИК

Почитание отдельных деревьев и природных комплексов. — Культовые комплексы смешанного типа. — Священные рощи. — Культовые практики и их функции. — Регламентация поведения.

Культовые места, связанные с одним или несколькими почитаемыми деревьями и другими природными объектами, за последние годы не раз становились объектом антропологических, культурологических, этнологических и фольклористических исследований, не говоря уже о полевых наблюдениях (см.: Агапкина, Топорков 1988; Денисова 1995; Калуцков и др. 1998; Панченко 1998; Щепанская 2003; Шеваренкова 2004; Платонов 2007; Сакральная география 2008; Дяків 2010 и др.). В этих и многих других трудах рассматривается целый спектр вопросов, относящихся в том числе к традиционным культовым комплексам: народное православие и особенности народной религиозности, соотношение официальной и «неофициальной» религиозности, общерусских и местнотимых святынь, организация и регулирование социальной и ритуальной жизни традиционного сообщества, восприятие и переживание «сакрального», сакральная география и способы ее формирования, культовые практики и фольклор, сосредоточенный вокруг таких мест, и т.д.¹

Наша задача в этом смысле гораздо скромнее: мы попытаемся рассмотреть основные типы священных деревьев и комплексы, включающие деревья в свой состав, остановившись подробнее не на фольклорном (легендарном) аспекте почитания деревьев,

¹ Почитание деревьев и священных рощ — как в исторической перспективе, так и в этнографическом настоящем — традиционно привлекало к себе внимание тех, кто занимался исследованием славянского «культа деревьев» и следами языческих культов (Sobotka 1879: 5–8; Гальковский 1916/1: 44–46; Bulat 1932: 7–9; Kulišić 1979: 60–61; Максимов 1993/1: 275–288; Moszyński 1967: 518 и далее; и др.). Обзор точек зрения на особенности поклонения деревьям и природе вообще у славян см.: Ловмянский 2003: 110 и далее.

а на его культовой стороне. Нас будут интересовать ритуалы и практики, объектом которых могли становиться почитаемые деревья, рекомендации и регламентации, определяющие поведение человека по отношению к ним, и, как следствие, культовые функции этих деревьев. В фокусе нашего внимания будет не столько то, что о дереве думают или рассказывают, и не то, как дерево и его части используют в различных видах магии, сколько то, какие ритуалы совершаются около живого, растущего дерева как объекта поклонения, в чем проявляется отношение к такому дереву как к партнеру по коммуникации и что от него хотят получить². Мы имеем в виду, таким образом, обрядовый, церемониальный аспект почитания отдельных деревьев и рощ, а также функциональность этой обрядности, в основе которой лежит представление о том, что священное дерево способно соучаствовать в жизни человека и сообщества.

Почитание деревьев, как и других природных объектов, прежде всего водных источников и камней, поклонение и жертвоприношение им составляли характерную черту дохристианской эпохи, во всяком случае в том ее почти шаблонном образе, который отражен в летописях, исторических хрониках и нормативных актах. В начальной летописи, в легендарном рассказе об основании Киева³, о полянах сообщалось: «Поляне... бяху же поганѣ, жруще озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погани» (Новгородская первая летопись: 105). Сходным образом описывал чешские суеверия XII в. Козьма Пражский: «До сих пор многие крестьяне подобны язычникам: один почитает огонь и воду, другой поклоняется деревьям и камням...» (Козьма Пражский: 36–37)⁴. В Синодальный извод Устава князя Владимира, составленный в Новгороде во второй половине XIII в., вошло правило, согласно которому церковному суду подлежали те, кто молился в рощах и у воды (Древнерусские княжеские уставы 1976: 23).

С принятием христианства культовые деревья довольно решительно уничтожались, а рассказы об их вырубке и разорении языческих культовых мест (славян и соседних неславянских народов)

² По мнению Ю.М. Шеваренковой, «культ природных святынь», в том числе деревьев, выражается акционально, нормативно, текстуально и мифологически (2004: 86–87).

³ Рассказ был помещен в Новгородской первой летописи младшего извода под 854 (6362) г.

⁴ Аналогичные свидетельства о конкретных породах деревьев см. в главах «Дуб», «Хвойные деревья».

миссионерами и святыми включались в летописные и житийные источники в качестве общих мест и агиографических топосов. Напомним, например, эпизод из Жития Стефана Пермского, который разрушил кумирницу пермян-язычников и срубил знаменитую «прокудливую березу»; эти события спровоцировали бунт пермян, закончившийся их ослеплением и поражением нападавших, многие из которых, прозрев, приняли крещение (Лимеров 2008: 232). В Житии Трифона Вятского (нач. XVII в.) святой, надев на себя икону и призвав в помощь Христа и Богородицу, уничтожил объект массового поклонения — гигантскую ель, которой поклонялись остяки (Житие Трифона Вятского 1868: 41).

Взглянем на то, какие именно деревья становились местом проведения религиозных обрядов и отправления культовых практик в позднее время, в эпоху победившего христианства.

Отдельные деревья, хотя бы старые и почитаемые, однако не освященные христианской символикой, а также **природные комплексы** крайне редко приобретали культовые функции. Фактически единственное предназначение таких деревьев — быть местом и объектом лечебных ритуалов. Например, русские Вологодской губ. у старых деревьев совершали очистительные и иные действия, а их листву больные забирали с собой, чтобы приготовить из нее целебный отвар (РКЖБН 2007/5/2: 69). Аналогичные свидетельства имеются из центральнорусских губерний. В Ярославской губ. собиратели не раз обращали внимание на «святые» сосны с отверстием посередине ствола, образуемым двумя сросшимися суками. Пролезая через это отверстие, недужные и «испорченные» избавлялись от болезней; при этом говорили: «Сосна, тебе на стояние, мне, рабу Божию, на здоровье». Трогать живые ветки и листву не разрешалось, хотя старые, высохшие ветви подчищали (Якушкин 1868: 159–160; Дерунов 1889: 325). В Мологском у. той же губернии близ дер. Круглицы росла огромная сосна необычной формы: из земли на небольшом расстоянии друг от друга выходили два ствола, которые выше срослись в одно дерево, напоминавшее человеческую фигуру с ногами и туловищем. Сосна считалась чудотворной, и к ней совершали паломничество страждущие: они пролезали между «ногами» сосны (отчего ее называли *подлезною*), сопровождая это особыми молитвенными обращениями к дереву типа «*Святая сосна, спаси и помилуй меня, грешного, от лихой болезни!*», и оставляли

на сосне свои приношения (кресты, пояски, деньги и другие мелкие предметы). Само дерево и эти предметы считались неприкосновенными, а посягнувших на них ожидало наказание — сосна якобы «погубит вора» (Овсянников 1869: 1–2).

Подробное описание нескольких десятков почитаемых деревьев, известных на территории Белоруссии, выполнено в статье Л. Дучиц. Чаще всего это были дуб и сосна, которые считались заповедными (нельзя было их срубить и даже уносить упавшие ветки). Местные жители использовали деревья в лечебных целях (к ним ходили и носили детей), жертвуя деньги, полотенца, хлеб и другие вещи. Эти деревья часто получали собственные имена (*сасна Куліна*, *Святы дуб*, *Трохгранны дуб*, *Вітаўтаў дуб* и др.), в том числе связанные с историческими личностями. В случае если святое дерево погибало, оставшийся от него пень и даже место, где оно росло, почитались как святыня: к ним продолжали приносить дары, приводить больных и т.д. Фольклорный репертуар, относящийся к таким деревьям, состоял из рассказов о последствиях нарушения запрета причинять вред священным деревьям, о явлении на них икон, а также о появлении деревьев рядом с ушедшими под землю церквями (Дучыц 2000).

Такие деревья, признаваемые «святыми», становились объектом не только индивидуальных магических практик, но и коллективных, в частности богослужений и крестных ходов. Эти хождения обычно были календарно детерминированы и приурочивались к праздникам поздней весны и начала лета. Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода — челобитная нижегородских священников 1636 г., в которой они жалуются, что «в седьмой четверток по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и приносят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и поклоняс березам, оучнут походя песни сатанинския приплетая пети и дланми плескати, и всяко бесятся» (Гальковский 1916/1: 50).

Культовые функции приписывались также природным комплексам, которые включали несколько святынь (в наиболее полном варианте — источник, камень и дерево)⁵ и почитались местными жителями как сакральные локусы (оброчища). По замечанию М. Элиаде, триптих из дерева, камня/алтаря и водного источника составляет примитивное «святое место» на самых древних стадиях

⁵ О соединении этих элементов как характерной особенности культовых мест см.: Marczevska 2002: 105–106.

религиозной жизни и в трансформированном виде обнаруживается и в поздних культурах (Элиаде 1999: 255–256).

Основной целью обращения к природным комплексам также было испрашивание здоровья. Около старых деревьев, растущих обычно у источников, больные омывались, совершали жертвоприношения, оставляли пищу и одежду, молились, после чего возвращались домой в надежде на исцеление. Подобные свидетельства имеются из разных регионов востока и юга Славии. Например, у сербов в Лесковацком Поморавье группы старых деревьев, стоявших рядом или выросших из одного корня вблизи целебных источников, получали названия типа *пет брата*, *три брата* и служили местом подобных ритуалов (Борђевић 1958: 568–570, см. там же перечень культовых мест, а также отдельных почитаемых деревьев и кустарников). В обл. Сакар (ю.-вост. Болгария) практически у каждого села было место, где росли вековые вязы. В определенные праздничные дни там собирались жители села вместе со священником, освящали воду, приносили в жертву ягненка (*курбан*) и раздавали обрядовый хлеб, чтобы уберечь урожай от засухи (Сакар 2002: 236).

Наиболее почитаемыми были культовые деревья, входившие в состав **культовых комплексов смешанного типа**. Отличительной чертой таких комплексов является сведение воедино христианских и природных объектов, получившее особенно широкое распространение на Русском Севере, в центральнорусских и поволжских областях, в балканославянских и некоторых других традициях, хотя примеры подобных комплексов можно встретить на всей территории Славии. Соединение силы и энергии дерева как природного объекта с Божьей благодатью и возможностью приобщения к Богу создавало универсальные культовые места (отвечающие практически любым «запросам»), в рамках которых снимались противоречия между материальным, зримым и осязаемым, с одной стороны, и духовным, идеальным и бестелесным — с другой.

Наблюдается два основных способа формирования культового места. В одном случае рядом с природным объектом (деревом, колодецем, источником, камнем) помещалась икона (ее рисовали на дереве, врезали или каким-либо иным способом закрепляли на нем), устанавливались крест или часовня, дата освящения которой или какой-нибудь другой праздник становились днем массового посещения святыни; паломнические визиты (как коллективные, так и индивидуальные)

сопровождались жертвоприношениями, молитвами и молебнами об исцелении и здравии. Комплексы святынь формировались обычно за пределами поселения. Выбор места в этом случае был обусловлен наличием там знакового природного объекта (старого дерева, чаще всего дуба, сосны, березы, липы, ели, лиственницы, дерева с необычным стволом или формой кроны и др., камня-следовика)⁶.

А.А. Панченко упоминает о традиции, сохранявшейся в с. Зачеренье (Псковской губ.) во второй половине XVIII в., где богомольцы обносили вокруг часовни и пня, оставшегося от священной сосны, небольшой каменный крест (Панченко 1998: 109–110). В Белоруссии часть почитаемых деревьев входила в состав культовых комплексов, соседствуя с источниками, камнями, церквями, часовнями и крестами, в частности обетными. Так, в Чашницком р-не Витебской обл., около с. Вишковичи, был святой источник, неподалеку камень-следовик, а над источником росла ольха с большим дуплом, в котором оставляли деньги; здесь же стояла часовня. В Шарковщинском р-не Витебской обл. до самого последнего времени почиталась *Святая липка*, рядом с которой находилась капличка; к Святой липке совершали паломничества больные, а также крестный ход из местной церкви в Юрьев день (Проза Падзвіння 2011, № 517, 598–600). В Петербургской губ. была известна святыня, посвященная Параскеве Пятнице и находившаяся вблизи с. Ильеши. Легенда гласит, что Параскева, убегая от соблазнителя-черта, вскочила на эту березу и оставила след на камне, а камень, вросший в березу, был якобы брошен чертом, преследовавшим ее и в итоге закидавшим камнями всю округу. Святыня имела составной характер: в нее входили часовня, камень-следовик, источник и старая береза с вросшим в ствол камнем. Все объекты в составе комплекса были сопряжены с культовыми практиками: вода в следовике, кора березы и т.д.; святыня была местом паломничества больных и страждущих, а часовня — целью крестного хода, который двигался сюда ежегодно в Ильинскую пятницу от расположенного неподалеку храма (Церковный вестник 1885/31: 489–490, по материалам газеты «Новое время»). В Пудожском р-не (близ Куганаволока) до последнего времени сохранялись воспоминания

⁶ См. о соответствующей практике в духовном стихе «Встреча инока с Христом»: «Да пошел тогда инок, в лес ушел подальше, / Он соорстил себе келею-то под елью; / Залетали к нему тогды ангели...» (Голубиная книга 1991: 271).

о «большой сосне» — заветном и охраняемом дереве, под которым кто-то в качестве завета закопал икону (ЖС 2010/3: 58), и т.д.

В другом случае формирование культового места шло в обратном направлении — от христианской святыни: церкви, часовни, кладбища, а также реального или легендарного места отшельничества или захоронения мученика или праведника, места явления иконы или иного чудесного события. В рамках сакрального пространства одно или несколько деревьев, растущих там или появившихся после каких-нибудь знаковых событий, постепенно обрастали легендами, становились объектами культовых и магических практик, получали статус заповедных и т.д. В Олонецком кр. как на пережиток культа священных деревьев указывали на одну наполовину высохшую сосну в роще около церкви Лазаря Муромского, кору которой грызли от зубной боли (Шайжин 1909: 209). В северной Боснии к дереву, растущему у мечети, носили детей, долго не начинавших ходить (Fabijanić 1986/1987: 265). Дерево, которое росло у часовни или другой святыни, часто почиталось как место обитания святого — покровителя церкви, а под деревом запрещалось спать, распахивать землю или совершать лечебные обряды (Родопи 1994: 26).

Отдельную группу составляют культовые деревья, которые отмечены явлением на них икон⁷ или специальным размещением (или вырезанием) иконы прямо на дереве, которое росло в сакральном месте. К примеру, на деревья на берегу Светлояра помещали иконы, о которых говорили, что они выросли «на церковной главе», апеллируя тем самым к сюжету об ушедшем под воду храме (Комарович 1936: 7–9), ср. севернорусский топоним *Под Образом*, обозначающий место, где прежде была икона, врезанная в сосну (Березович 2010: 117).

Фольклорные рассказы о таких деревьях подкрепляются историческими свидетельствами, часто также легендарными, см., например, икону Божией Матери Елецкой, которая якобы явилась прп. Антонию Печерскому на ели в окрестностях Чернигова⁸. На этих иконах образ Богородицы с Младенцем, от которого исходит сияние, изображен встроенным в крону дерева. По наблюдениям М.Б. Плюхановой, символ, представляющий собой дерево,

⁷ Об этом легендарном сюжете см.: Шеваренкова 2004: 73.

⁸ Сказания о... Пресвятой Богородице 1904: 285; см. также: <https://azbyka.ru/days/ikona-eleckaja-chernigovskaja>, дата обращения: 15.09.2018.

в кроне которого находится икона Богородицы с Младенцем, в XVI–XVII вв. в разных формах вошел в культы многих чудесно явившихся икон — Тихвинской, Колочской, Оковецкой-Ржевской и др., и в том числе Елецкой (Плюханова 2016: 552–565).

В регионах, принадлежащих к миру *Slavia Latina*, важным фактором, влияющим на формирование культовых функций отдельных деревьев и комплексов святынь, были события Священного предания, с которыми связывались те или иные святыни. Например, согласно легенде, самым старым деревом в области Крас (Словения) был дуб, который якобы посадил Христос во время своего хождения по земле со святым Петром. Сделал он это по просьбе Петра, чтобы у местных жителей-пастухов было где отдохнуть в тени. Позже выяснилось, что если посидеть в тени этого дерева, прислониться к нему головой и т.д., то можно обрести физические силы, побороть тяжелую болезнь и т.д. (Šmitek 2012: 36–38).

У западных славян сакральными считались деревья и кустарники, связанные с памятью того или иного святого. Такие деревья тщательно охраняли, они служили локусом и объектом индивидуальных обетов, посещений и молитв. В Польше, к примеру, было несколько культовых деревьев, имевших отношение к различным эпизодам из жизни св. Станислава, культ которого получил особое развитие на юге страны; их остатки (пни) находятся за алтарем в нескольких местных костелах. Например, в Шчепанове за алтарем в часовне Рождества св. Станислава помещены остатки дуба, под которым якобы родился святой (*Literatura Ludowa* 1989/1: 21–23); о дубе, посвященном св. Роху в окр. Калиша (центр. Польша), см.: Kolberg 23: 18–19.

Культовые функции приобретали деревья, которые связывались с историческими событиями, причем, естественно, не только на западе Славии (ср. бел. *Напалеонаўскі дуб*). В Словении (регион Савиньска) на старом буке некогда была установлена капличка в память о чудесном избавлении города Подсреда от турок, после чего дерево объявили заповедным: его не рубили и вообще не трогали (Šmitek 2012: 59). У сербов почиталась сосна короля Милутина, которая росла в с. Неродимле (Косово) и якобы была посажена самим королем Милутином (см. с. 78).

Превращение дерева, признаваемого местной традицией «святым», в культовый объект через помещение на него образков, резных фигурок святых, более всего было популярно в Западной

Славии. К примеру, в польских этнографических описаниях публиковались многочисленные заметки, содержащие перечни старых деревьев (дубов, сосен и др.) в той или иной местности — огромных, в пустых дуплах которых были установлены статуэтки Христа, подвешены крестики и т.д.⁹ Такие помеченные атрибутами христианского культа деревья и были основным объектом магических действий. В Южной Моравии, например, в окрестностях Кыйова некогда рос дуб, на котором был повешен образок св. Анны. При лихорадке больные привязывали к дереву остриженные волосы в надежде, что в нем останется и болезнь (Bartoš 1892: 220).

В Чехии превращение дерева в культовый объект происходило главным образом путем его «христианизации». Деревянные изображения и скульптуры святых, образки и другие предметы христианского культа помещали в отверстия в стволах деревьев, после чего деревья становились объектом паломничества местных жителей. Известный иезуитский писатель и историк Богуслав Балбин еще в середине XVII в. обращал внимание на то, какое большое количество чудодейственных образов и статуй Девы Марии находится в лесах и рощах (Holubová 2003: 62).

О культовой роли деревьев и их органической связи с сакральным пространством свидетельствует распространенная практика возводить церкви там, где стояли старые деревья, почитаемые местным населением, и наоборот — отмечать деревом место бывшего здесь прежде храма. Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода встречаем у Титмара Мерзебургского. Он сообщает, что его предшественник, епископ Мерзебурга Вигберт, сжег в 1009 г. священную рощу полабских славян, находившуюся восточнее Лютцена: «рощу, носящую имя Шкейтбар <Святой бор>, которую жители почитали как Бога, с давних времен никогда не оскверняли, он полностью уничтожил, а на ее месте построил святому мученику Роману церковь» (Титмар Мерзебургский: 108).

В преданиях и обычаях Русского Севера встречаем упоминания об обычае строить часовни и церкви вблизи дерева, на котором чудесным образом «явилась» икона или крест, около дерева, служившего объектом поклонения, или просто рядом с очень старым деревом, а также практику крепить свод колокольни на стволе растущего

⁹ Dęby 1934; Kora dębu 1931; Ojciec dębów 1925; Fischer 1937: 67; Świętek 1893: 547; Kotula 1974: 71; Zafęski 1988, и т.д.

внутри дерева (см., например: Денисова 1995: 12, 22 и др.)¹⁰. Имеются сведения, в том числе легендарные, о сохраняемых внутри церковей стволах или пнях почитавшихся прежде деревьев¹¹. В Житии Адриана Пошехонского рассказывается о целительных свойствах рябины, посаженной на могиле святого (после его мученической кончины в 1550 г.), там, где прежде стояла церковь Ильи-пророка; в Ильинскую пятницу в этом месте проходила ярмарка, куда съезжались торговые люди, а также все, кто хотел обрести здоровье; здесь священники служили молебны, а больные молились и «промеж сучие рябину проимались»; позже там была построена церковь, а еще позднее создан монастырь — *Рябинина пустошь* (Агапкина, Топорков 1988: 232, по рукоп. XVII–XVIII вв.). В Словении по липам, растущим рядом с храмом, можно было определить его возраст, поскольку старые церкви строили рядом с большими деревьями, чтимыми местными жителями (Šulek 1878: 159). В польском Поморье рассказывали о некоем месте на высоком берегу, рядом с которым когда-то погиб корабль; спасшийся моряк поставил на берегу капличку в честь св. Николая; впоследствии на месте разрушившейся от времени каплички была посажена высокая сосна, которая со временем стала формой напоминать эту часовню (Stelmachowska 1933: 200). В Чехии также существовала традиция строить храм так, чтобы священное дерево или кустарник оказывались как бы встроены в него, а крона дерева нависала над крышей; остатки таких деревьев в заалтарных частях некоторых храмов сохранились до настоящего времени, например в католическом храме Девы Марии в Сватонёвице (Holubová 2003: 62). В легендах место для строительства церкви указывают также иконы, явившиеся на деревьях (Плюханова 2016: 563 и далее).

Такие деревья, тесно связанные с сакральным пространством храма, обычно приобретали статус заповедных. Например, в местечке Ракитно (Босния) сохранилось предание об огромной липе, которая некогда росла в этих местах. Она появилась на месте старой католической церкви, которая была разрушена и сожжена неприятелем и от которой липа якобы

¹⁰ Разумеется, такие «явления» имели место рядом с родниками, камнями и другими природными объектами, см.: Панченко 1998: 119 и далее.

¹¹ Севернорусское предание гласит, что при освящении первой православной церкви на Шексне неожиданно «великий гром грянул»; пытаясь выяснить причину, люди обнаружили за ее алтарем мольбище, от которого сохранились береза и камень, выброшенные из церкви силой Божьего гнева (Панченко 1998: 140).

переняла свою мощь. Под ней возбранялось сидеть и спать, ломать ветви и уносить с места сухие. Один человек спилил ветвь для гумна, но когда он привез ее домой, взбесился его конь, и ему пришлось спешно возвращать ветвь на место. В этом месте нельзя было также заниматься хозяйственной деятельностью: один человек поставил рядом небольшой сруб для хозяйственных нужд, но вскоре он сам разрушился, и это повторялось несколько раз (Ugljen 1895: 607).

Среди культовых деревьев и комплексов особое место занимают балканославянские священные деревья, которые у сербов носят название *з а п и с*, а также *потпис*, *миро*, *богомолье* и др. В качестве «записа» выбирали обычно крупное дерево (дуб, вяз, бук, ясень), в том числе иногда плодое (груша, в том числе дикая, орех и др.).

Традиция «записа», довольно самобытная, тем не менее объединяет в себе черты, знакомые по другим славянским регионам. Основное название этого культового дерева связано с тем, что на дереве вырезали («записывали») крест и заполняли его воском. «Запис» освящали в один из календарных праздников, который отмечался в дальнейшем как *заветина*, т.е. престольный праздник (общесельская «слава»), преимущественно в целях защиты села и посевов от непогоды, а также ради урожая, благополучия скота и т.д. (в основном это праздники весенне-летнего цикла — Пасха, Троица, Ильин день и др.). Ежегодно в этот праздник к «запису» отправлялся крестный ход, у дерева совершалось богослужение, происходило водосвятие; священник освящал и причащал дерево: для этого он обновлял на нем крест, слегка заросший за год, лил масло и ладан в отверстие, специально проделанное в стволе; иногда все это вместе с несколькими зернами пшеницы клали в «конвертик» из древесного листа и в таком виде помещали в отверстие; дерево окуривали и т.д. В такие дни под «записом» закалывали ягненка, причем старались сделать так, чтобы кровь жертвенного животного брызнула на ствол и на корни, или же приносили сюда первого закланного ягненка, чтобы священник благословил его; ствол поливали также вином и маслом; тут же устраивали трапезу с традиционным для празднования «славы» преломлением хлеба.

«Запис» находился на границах села или на территориях, принадлежавших селу; иногда помимо главного «записа» выбирали несколько других деревьев, окружавших село со всех сторон, при этом количество деревьев должно было быть непарным. Если на землях села росло несколько таких деревьев, то процессия

в праздник останавливалась у каждого из них, строго придерживаясь традиционной последовательности их посещения.

В целом «запис» считался хранителем села от любых несчастий, прежде всего болезней и непогоды, а также вызывающих их демонов. Однако в остальное время он служил местом преимущественно индивидуального почитания, жертвоприношений и объектом охранительных предписаний. Под «записом» можно было укрыться во время грозы (считалось, что в освященное дерево не бьет гром); здесь больные оставляли на ночь одежду, которая должна принести им излечение; при отсутствии церкви под «записом» венчали новобрачных, крестили детей и т.п.; кроме того, это было место традиционного общесельского сбора во время празднеств.

Особенное значение «запис» приобретал в тех селах, где не было церкви. Рядом с ним часто устанавливали крест (обычно каменный) и всё место огораживали. Это пространство становилось местной святыней: здесь нельзя было спать и справлять нужду, рубить деревья, ломать ветки, срывать плоды; нельзя было взбираться на «запис» и даже собирать сломанные старые или сухие ветки; состарившееся дерево оставляли нетронутым. Мужчины, проходя мимо него, снимали головные уборы, а женщины кланялись. Местные предания рассказывают о несчастьях, случившихся с людьми (часто с иноверцами), нарушившими запреты и пытавшимися срубить, сжечь или продать старый «запис» или «запис», ставший ненужным при перемене места жительства¹².

Аналогичные культовые деревья (правда, не называемые «записом») почитались и в Македонии. В Гевгелии, например, на Пасху причащали грушу: ее окружали иконами, священник читал Евангелие и кропил дерево святой водой, а затем закладывал причастие под кору дерева, и после того как она зарастала, причастие оставалось под ней; такое дерево называли *прачестина круша*, и в соответствии с этим называлась и местность вокруг святыни (Тановић 1927: 63). В других случаях рядом с деревом, обычно стоявшим на возвышении около воды, ставили крест, а также устраивали очаг и каменный стол для трапезы. В регионе Скопская Котлина (Македония),

¹² Српски митолошки речник 1970: 133–134; Ђорђевић 1958: 231; Чајкановић 1985: 54; Пантелић 1974: 220–221; Грбић 1909: 112, 213; Петровић 1948: 261; Јокић 2013; Живковић, Ромелић 1997: 291; Милосављевић, Марковић-Крстић 1997; Петровић 2014: 79–80, мн. др.

по свидетельству М. Филиповича, аналогом «записа» были *вакавска*, или *задушбинска дрвећа*, старые деревья, принадлежавшие церковным объектам и составлявшие часть их имущества. Такие деревья могли расти не только у церкви, но также посреди села, у каменных крестов и даже в полях. Обычно это были дуб или вяз. Не разрешалось влезать на них, рубить их, драть кору, ломать даже сухие ветки, спать под деревьями, справлять нужду или портить любым другим способом. В с. Раштак было два святых дуба, причем один назывался *Вртолом*, т.к. был посвящен св. Варфоломею. Около него стоял каменный крест. В день св. Варфоломея к нему приходила процессия со священником и обходила вокруг него со свечами. Около креста собирались в Петров или Ильин день, служили молебен о дожде и здесь же хоронили некрещеных детей. Около с. Зелениково некогда был дуб, имевший дупло, в котором скапливалась вода и сок дерева. Этой водой лечили больных, а те оставляли приношения в дупле и на ветках. Одному местному жителю приснилось, что здесь надо построить церковь. Собрали деньги, под деревом устроили иконостас с несколькими иконами, и это место превратилось в молельню, т.к. в селе не было церкви, а сам дуб назвали *св. Микаил* (Филиповић 1939: 502–504). В общине Дебарца в один из весенних праздников жители отправлялись к священному дереву, называвшемуся *Јаворчето*, в котором кто-нибудь просверливал отверстие и вкладывал внутрь кусок просфоры, тем самым символически причащая его, после чего отверстие затыкали клином (Целакоски 1984: 163).

Как показала в недавнем исследовании Я. Йокич, «записом» могли быть и так называемые вилинские деревья, на которых якобы обитали «вилы», поскольку эти мифологические персонажи выполняли опекунские по отношению к человеку функции, а принадлежавшие им деревья считались заповедными (Јокић 2013). К такому дереву, называемому *Светиот даб* и находившемуся в с. Долно Мелничани (Македония), ходили для того, чтобы получить исцеление для душевнобольных родственников: пожилая родственница больного ставила столик около этого дерева с угощением для самовил и зажигала свечи (при этом душевные болезни, как считалось, происходили от того, что человек наступил на то место, где обитали самовилы) (Вражиновски 2006: 127)¹³.

¹³ Описания священных деревьев, известных в Македонии, см. специально также в: Трифуноски 1975; Петреска 1997 и др.

В Болгарии почитаемые деревья также выполняли храмовые функции и освящались особым образом. Во время больших праздников священники окропляли старые дубы и буки, растущие в пределах села или за его границей, а также совершали миропомазание святыни, подобно тому как это таинство совершается, например, в отношении построенного храма (при этом масло вливали в отверстие в стволе и заделывали его воском); иногда рядом с деревом ставили каменный крест. К таким деревьям устраивали процессии, здесь же приносили в жертву ягненка; совершали молебны о ниспослании дождя. Верили, что такие деревья оберегают от молний, града и болезней и что именно на них садятся крылатые змеи, прежде чем отправиться на битву с халами и ламиями, которые отнимают урожай¹⁴. В окр. Кюстендила на Троицу совершали молебны от града. Со священником, или если поблизости не было церкви, то и без него, люди отправлялись к дубу, называемому *лично дърво*, обходили его с хоругвями, крестами или просто палкой вместо креста, выкрикивая при этом: «Кръсти носимо, Бога мол'имо!» [Кресты носим, Бога молим!]; при этом так же, как и у сербов, кору надрезали крест-накрест и закладывали внутрь ладан (Захариев 1918: 158–159).

Из традиционных культовых комплексов нам осталось упомянуть **священные рощи**. Подробное описание культовых функций священной рощи у вагров (одного из племен полабских славян) содержится в «Славянской хронике» Гельмольда, который в 1155 г. принял участие в ее уничтожении: «И случилось, что по дороге пришли мы в рощу, единственную в этом краю, которая целиком расположена на равнине. Здесь среди очень старых деревьев мы увидели священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове. Их окружал дворик, обнесенный деревянной оградой... Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда... имел обыкновение собираться весь народ с князем и с жрецом на суд. Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность, ибо таким здесь никогда не отказывалось в приюте» (Гельмольд 1963: 185–186). Приведенное описание особенно важно тем, что выявляет социальные и культовые

¹⁴ Арнаутов 1924/1: 201; БНМ: 47, № 87; Маринов 1914: 42–43; Пловдивски край 1986: 306; Шулева 1995: 257; Георгиева 1983: 32; БМ: 106; Ловешки край 1999: 314, и др.

функции этого объекта, актуальные для священных деревьев и культовых комплексов и в позднейшее время. С принятием христианства, как уже отмечалось, священные рощи и культовые деревья могли уничтожаться. По свидетельству Козьмы Пражского, чешский князь Бржетислав II (конец XI — начало XII в.) «во многих местах выкорчевал и предал огню рощи, почитавшиеся священными простым народом» (Козьма Пражский: 172).

Однако реликты священных рощ сохранялись в ряде областей Славии вплоть до XIX–XX вв. Места, напоминающие священные рощи, были более всего известны на Русском Севере и в ряде регионов Центральной России. Приходится признать, что почти все они отвечали некоему «стандарту», а относящиеся к ним мифологические рассказы и привязанные к ним празднества и ритуалы поразительно однотипны, с той лишь разницей, что в рощах Русского Севера священными деревьями были прежде всего сосны и ели, а в более южных областях — дубы.

Обычно рощи представляли собой участки леса, состоявшие из очень старых деревьев; иногда они были обнесены оградой, внутри которой, помимо деревьев, находилась какая-нибудь святыня: часовня, крест, особо почитаемое дерево, дерево с явленной на нем иконой, считавшийся целебным источник, хотя иногда атрибуты христианского культа могли отсутствовать. Сюда приходили лечиться, прикасаясь к деревьям, обращаясь к ним с просьбами, пролезая через дупла, тут пили воду, молились, оставляли на деревьях вблизи источников, на иконах и крестах одежду, ткань, ленты и другие приношения; здесь же совершались крестные ходы в праздники, особенно в дни освящения местных часовен. Рощи также считались неприкосновенными, а нарушивших запреты постигали наказания, рассказы о которых пополняли корпус местных легенд. Таким образом, поведение людей в отношении священных рощ фактически дублирует действия, совершаемые вблизи почитаемых деревьев и комплексов смешанного типа, что, очевидно, говорит о единой природе их культа.

Несколько свидетельств о священных рощах имеется из Олонечкой губ. Н. Шайжин, обозревая традицию священных деревьев и рощ в этих местах, отмечал, что редкая церковь или часовня, особенно древние, не стоят под сенью рощ из вековых елей и сосен, достигающих иногда исполинских размеров. Рощи остаются неприкосновенными, так как по понятию народа они — собственность

угодников, которым посвящены церкви и часовни. За порубку священного леса грешника непременно постигнет строгая кара от разгневанного угодника, и поэтому рощи внушают благоговейный страх. На близкое отношение церковных рощ к древним языческим святыням указывали, по наблюдениям Шайжина, ильинские и макарьевские жертвоприношения в Пудожском, Каргопольском и других уездах и игрища, устраивавшиеся в Ивановскую ночь около многих часовенных и церковных рощ, например у часовни св. Николая на Кенозере, в роще у деревни Авдеевской на оз. Купецком и т.д. Шайжин заметил также, что в Олонецком крае встречаются и такие священные рощи, которые не были когда-либо освящены присутствием часовен, храмов или даже крестов (Шайжин 1909: 208–209). О роли часовенных приходов, удаленных от крупных церквей и, как правило, расположенных в лесу, как причине формирования культуры священных рощ рассуждал и Н. Харузин, описавший традицию священных рощ в Пудожском у. Олонецкой губ. (Харузин 1889: 52–62). Вторят этим описаниям свидетельства из Новгородской (Городецкая 1895; Герасимов 1895), Вологодской (Невский 1931; здесь рощи назывались *кусты*), Ярославской (Балов 1901) и других губерний.

К рассматриваемым природным святилищам и комплексам близки и т. н. жальники — старые, заросшие деревьями кладбища, характерные для культуры северо-запада России. Деревья на таких кладбищах признавались священными, и приходящие сюда богомольцы считали своим долгом прикасаться к ним и сидеть под ними; эту практику описывает Ю.А. Трусман в отношении громадных сосен и пней от них на кладбище в Зачеренском приходе Псковской губ., в зоне смешанного (русского и финно-угорского) населения (Трусман 1890: 42); о жальниках см. также в главе «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами».

Свидетельства о существовании культовых комплексов имеются из Белоруссии, где их называли в том числе *прóщи*. Как заметил Н. Янчук, «проща» — это собственно моление о прощении грехов с приношением жертв, совершаемое в каком-нибудь святом месте, а также и само это место. «Проща» — не обязательно роща или дерево, а любой почитаемый природный объект, с которым связывается предание о необыкновенном событии или чуде (Янчук 1889: 189). Особый интерес представляет описание такой «прощи» из Пинского Полесья: расположенная в глухом месте, фактически

среди болота, она состояла из колодца под навесом, где также находилась икона св. Николая, а сама икона и столбы вокруг были увешаны приношениями, состоявшими в основном из холстов и других фрагментов ткани; на соседнем кургане старинная церковь и кладбище. В других случаях «проща» располагалась непосредственно в лесу, поблизости от источника, считавшегося целебным (Довнар-Запольский 1893: 288); см. также: Максимов 1993/1: 228 и далее.

Культовые места, напоминающие священные рощи, упоминаются также в материалах, относящихся к балканославянским традициям. По сообщению А. Илиева, такие рощи у болгар состояли главным образом из дубов; это были заповедные места, где запрещалось рубить деревья и ломать ветки, выносить бурелом и валежник, а всякого, кто посягнул на такую дубраву, ожидало несчастье (Илиев 1919: 161). Подобная роща существовала у македонцев в обл. Скопска Црна Гора, вблизи монастыря Пресвятой Богородицы. Роща считалась заповедной, из нее нельзя было уносить даже засохшие ветки. Тем не менее пастухи и овчары в случае болезней скота и эпизоотий загоняли скотину в рощу и обводили больных животных вокруг деревьев (Трифунски 1975: 133).

Подытожим сказанное о культовых практиках, совершающихся вблизи или в отношении почитаемых деревьев.

Первую и, наверное, основную их часть составляют многочисленные и весьма разнообразные целительские практики, совершаемые с самим деревом или вокруг него. Важно подчеркнуть, что священное дерево представляло полноценным «участником» этих практик, причем, что особенно важно, «телесным», материальным: к нему прикасались, под ним и на его ветвях зажигали свечи, к нему обращались с просьбами, заговорами и народными молитвами об исцелении, об избавлении от ночных кошмаров и домогательств «ходячего» покойника, наконец, ему приносили жертвы (и в этом смысле «общение» со святым деревом было сродни иконопочитанию как личному общению со святыней). Примером тому может служить дерево, которое росло на древнем валу, примыкавшем к берегу Волги, в г. Городце Балахнинского у. Нижегородской губ. Это была огромная в обхвате сосна, ветки которой были расположены так, что напоминали восьмиконечный крест (отсюда одно из ее названий — *Крестовая*). Сосна была сплошь увешана иконками, складнями и крестиками, кора закапана воском

от многочисленных свечей и снята во многих местах, т.к. считалось, что она помогает при зубной боли. На высоте роста человека в сосне было огромное дупло, в которое складывали дары и приношения (деньги, хлебы, ладан и т.д.). К этой сосне приносили больных детей: их поворачивали к дуплу той частью тела, с которой была связана болезнь ребенка: «глазами, если больны глаза, ушами, если ребенок не слышит, если у него течет из ушей, лицом, если долго не говорит» (Днепровский 1914). Случаи исцеления подтверждали славу священного дерева, а неудачи списывались на «человеческий фактор»: «Кто умрет, не получив облегчения, тот, значит, сам виноват: не умел, дурак, помолиться как следует, не умел пролезть хорошо, со смирением...» (Овсянников 1869: 2). См. о легендарной пошехонской рябине в главе «Рябина».

Помимо испрашивания здоровья и избавления от недугов, к дереву обращались и с другими просьбами. На Русском Севере такие ритуалы совершались под можжевельником («вересинкой») или рябиной: «Вересинка, говорят, *святое дерево*, не нать [не надо] Богу молиться, чево тебе надо, плохо тебе или што, пойди, попроси вересинку, тебе здоровье дает» (ПА, Калитинка Архангельской обл.). Известны также обетные практики — действия, совершаемые «по обещанию» и состоящие в том, что к священному дереву люди приносили обеты-жертвы (в основном полотенца, одежду, деньги) ради исполнения неких просьб или во искупление грехов (об обетных деревьях на Русском Севере см.: Калуцков и др. 1998: 97)¹⁵.

У словенцев к помощи культового дерева прибегали в том случае, когда нужно было определить судьбу «подменыша». На северо-востоке, в окрестностях Краня, в том случае если малолетний ребенок плохо рос, считали, что он — *podtakjenec* или *podmenek*, т.е. тот, кого черт или ведьма украли из колыбели и подменили своим. Такого ребенка носили к церкви Св. Михаила, рядом с которой росла чудесная сосна; о ней было известно, что она помогает таким детям либо быстро вырасти, либо умереть. Для этого родители приносили домой ветки этой сосны и в их отваре купали «подменыша», после чего он либо умирал, либо начинал расти (Šmitek 2012, № 27).

¹⁵ В современной Славии в большом количестве встречаются деревья, от корней до вершины увешанные ленточками, лоскутами и т.п. вещами. Они представляют собой наиболее известный вариант современного обетного культа.

Таким образом, среди ритуалов, совершавшихся в отношении культового дерева в практических целях и ориентированных на получение результата, встречаем следующие. Во-первых, хождение вокруг дерева как способ приобщения к его сакральности и целебным свойствам, а также другие аналогичные по смыслу действия (прикосновение, обнимание дерева)¹⁶. Во-вторых, жертвоприношение. В-третьих, исполнение «заветов», «обещаний» самого разного рода, часто связанных с помещением в дерево христианских атрибутов — икон, крестов, а также с поддержанием порядка в «святом» месте. В-четвертых, пролезание, протаскивание большого или принадлежавших ему вещей через дупло, отверстие в стволе, расщеп и т.п., символизирующее «второе рождение» (см. в главе «Дерево в народной медицине»). И в-пятых, собственно вербальная магия — обращение к дереву с просьбами при помощи молитв, заговоров, формул и т.д.

Собственно же почитание дерева выражалось в развитой системе запретов, которые окружали и оберегали его, а также в жертвоприношениях (вспомним жертвоприношения росов на о-ве Хортица¹⁷), возжигании свечей и некоторых других моментах. Важным аспектом поклонения было присвоение культовым деревьям имени, чаще в форме апеллятива с характеристическим определением-эпитетом. Среди этих эпитетов на первом месте «святой» (*Святой дуб*, *Святая сосна* и т.д.), на втором — «крестовой» (*Крестовая сосна*), что указывает на сакральность выделяемого ими объекта.

Вторую группу составляют те совершаемые у культовых деревьев практики, которые направлены на структурирование пространства, маркирование границ своего и чужого, а также обеспечение безопасности человека в пути. Как отмечала Т.Б. Щепанская, деревья, стоявшие на границах селений и перекрестках, выполняли функцию границы, даже не будучи в собственном смысле священными и связанными с культовыми комплексами;

¹⁶ О практике хождения вокруг дуба см. выше, с. 63.

¹⁷ Византийский император Константин Багрянородный в трактате «Об управлении империей» сообщал в середине X в., что на о-ве Святого Григория (ныне остров Хортица на Днестре) росы совершают «...свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные <приносят> куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай» (Константин Багрянородный: 327).

за их пределами начиналось чужое пространство (2003: 275). По наблюдениям К.К. Логинова, в Обонежье в этой функции выступали так называемые дорожные деревья, растущие на границах населенных пунктов и перекрестках, а также в местах, где отдыхали путники. Конные, пешие или ехавшие на лодке приносили жертвы такому дереву (вкладывая монеты в дупло или развешивая лоскуты на ветвях), а также молились у такой сосны (ориентируясь на стоявшие в дупле икону или крест) в надежде на удачный исход поездки (Логинов 1993: 73). К деревьям обращались за помощью и в том случае, если человек потерял дорогу в лесу. В мифологическом рассказе о сосне-хозяйке человек попросился под сосну заночевать и был охранен ею, несмотря на то что в эту ночь «умерла» (пала с корнем) ее «мать» (Криничная 2011, № 9, Пудожье).

Ту же функцию «попечительства в пути» обнаруживаем в северо-восточной Боснии. Когда покойника несли из села на дальнее кладбище и по дороге нужно было перейти через воду (реку, ручей), тогда на ближайшем к воде привале выбирали дуб, на котором перед этим переходом вырезали крест. Рассказавший об этой практике М. Филиппович описал один такой дуб, весь покрытый вырезанными на нем крестами, в с. Детлак, в окрестностях г. Вучьяк (Filipović 1969: 81). Функция дерева как границы культурного пространства актуализировалась в моменты кризиса: например, в Ловечском крае (Болгария) при эпидемии оспы мать заболевшего ребенка пекла три лепешки, одну из которых она оставляла на молодом побеге дерева — для бабы Шарки (оспы), обычно за пределами села, чтобы оспа его покинула (Ловешки край 1999: 289).

Третья группа культовых практик, совершаемых под деревом, может быть объединена функцией организации общественного пространства. Старые большие деревья, растущие в селах или поблизости от них и почитаемые неприкосновенными, служили центром сбора во время больших празднеств (особенно широко у южных славян). Здесь водили хороводы и устраивали игры, жгли обрядовые костры, отсюда начинались обрядовые процессии и ритуальные обходы дворов и т.д. Так, вокруг пня, оставшегося от легендарной сосны короля Милутина, собирались люди на сельскую «славу», здесь играли «оро», трапезничали, устраивали пасхальные гуляния и т.д. (Чажкановић 1985: 39, сербы в Косово). У словенцев старые сельские деревья служили местом сбора в день св. Флориана, когда парни обходили дома и зажигали в очагах новый огонь (Kuret 1: 308). Центром социальной

жизни, местом сбора и проведения разных обрядов часто становился дуб: таков, в частности, донской *Слезовой дуб (курган)*: «Место, откуда провожали новобранцев-казаков на службу или на войну. Называли *эти места слизавой дуп. Он, этот дуп, нашими матиринскими слязами и корни-та питаить*» (СДГВО 2: 91).

Наконец, четвертую группу составляют те практики, в которых дерево «замещало» храм и даже сакральное лицо. Под упомянутой выше *Крестовой сосной* из Нижегородской губ. старообрядцы совершали свои богослужения (Днепровский 1914). Старообрядцы-поморцы при отсутствии духовницы разрешали приносить покаяние («прощаться») деревьям, хотя и не всем. Вот как об этом рассказывала в 1990-е гг. одна из книжниц Верхокамья: «Вода свята, и земля, и деревья, кроме осины. Если духовницы нет, можно идти в лес елке и березе прощаться: Господи, прости меня, Отче святыи! Но только нужно, чтобы елка и береза стояли в лесу, а не в поле, и лицом на восток становиться, потому что Бог — на востоке <...> — *А если осина?* — На осину нельзя... Она от Господа Бога изругана, Господь прокликает осину. — *А почему?* — Не знаю... А! Иуда на ней задавился...» (Смилянская 2012: 93–94).

Аналогии между деревом и храмом прослеживаются и в Южной Славии. Боснийцы считали, что дереву лесного ореха или плодovому дереву можно было исповедаться (Филиповић 1972: 220), см. в главе «Орешник, лещина» (с. 131). Болгары, рассказывая о визитах к священным деревьям и действиях, совершаемых под ними, говорили, что они *се черкуват* (дословно «посещают церковь») (Сакар 2002: 240). Здесь же, под священными деревьями, как мы уже упоминали, крестили детей и совершали другие обряды.

Наибольшую известность среди таких обрядов получило венчание под деревом. Сведения о венчании под деревьями имеются из разных областей Славии, однако они крайне неоднородны. В балканославянской традиции, и на это обратил внимание А.В. Гура, нецерковное венчание, в том числе венчание под деревьями, сохранялось главным образом по причине удаленности церквей от некоторых населенных пунктов или отсутствия священника (Гура 2012: 459; см. также: Чайкановић 1985: 82, 167 и др.). Так, по болгарским данным, в Габрово в XIX в., если в селе не было церкви, венчать могли под местным священным деревом или *под чердак* (т.е. под веткой букового дерева, на которой было сложено сено) (Пирински край 1980: 404). У болгар в Родопах, в с. Долно Луково, на месте старой

церкви Св. Илии вырос бук: рядом с ним венчались и его запрещали рубить (Родопи 1994: 25). В Ловечском крае (с. Черни Вит) еще недавно вспоминали о столетней груше, которая росла у оброчного камня, посвященного св. Прокопию: под ее ветвями священники венчали молодоженов, пока не была построена церковь (Ловешки край 1999: 277). В селах бассейна Ресавы женщина надевала на парня отцовскую рубашу, а на девушку — материнскую, брала молодую пару за руки и водила вокруг сливы со словами: «Децо моја! Сад се окрећете око онога роднога дрвета а доцније да ће окрећете око деце ваше и куће ваше...» [Дети мои! Сейчас вы ходите вокруг этого плодового дерева, а позднее пусть вы будете крутиться вокруг ваших детей и вашего дома...] (Мијатовић 1928: 30). Венчание вокруг дерева встречается и в сербских сказках. Жених и невеста, собравшись обвенчаться, обнаруживают, что церковь закрыта, и тогда решают повенчаться сами. Они берут пучок ржаной соломы и, держась за него с двух сторон, обходят вокруг сухого граба, поочередно повторяя одну и ту же клятву: «Ако ја тебе изневерјим, осушио (осушала) се као овај грабић...» [Если я тебе изменю, пусть я высохну, как этот граб...] (Чајкановић 1927: 139). В Алексиначком Поморавье ряженные на масленицу водили «дивљу свадбу» [дикую свадьбу], разыгрывая венчание вокруг дерева (Антонијевић 1971: 181).

Иную ситуацию можно наблюдать у восточных славян, где нецерковное венчание с хождением по кругу, в том числе вокруг дерева, могло как заменять церковное венчание, так и дублировать его. Например, в Витебской губ. в случае умыкания невесты жених с невестой обходили вокруг дерева (Смирнов 1878: 676). В Воронежской же губ. в обычае было, завершив церковное венчание, трижды объехать вокруг местной святыни — древнего и уже усохшего дуба (Гальковский 1916/1: 54).

Восточно- и западнославянская фразеология и паремиология указывают на венчание вокруг дерева как способ заключения нелегитимного брака. Так, русины Словакии о людях, которые живут без официально оформленных отношений, говорили *nid vерьбом пришигали* (Вархол 2002: 39), ср. пол. *poślubeni pod wierzbą* (Малоха 1999: 131). В целом тот же смысл передается и в известных пословицах и выражениях: «Венчались без креста вкруг ракитова куста» (Подюков 2014: 57, Пермский край), «Венчать вкруг ели, вкруг куста» (Даль 1: 331, говорят шутливо о невенчанной чете), то же бел. «Абвёў вакрыг дуба, ды й няхай буде люба» (Гура 2012: 460). Параллельно известны аналогичные

выражения, в которых может упоминаться не только дерево и куст, но и растение вообще (типа *в кропиве шлюб брав*), выражения, также маркирующие нелегитимные отношения мужчины и женщины.

Как пример условного венчания можно рассматривать отдельные фиксации «венчания» умершей невесты с деревом (Полесье, Болгария), которое имело профилактический характер и должно было предотвратить ее превращение в русалку или самодиву, но при этом, естественно, не могло быть осуществлено в рамках церковной традиции (см. об этом: Гура 2012: 758).

Согласно преданию, Степан Разин, отрицая церковную обрядность, заставлял желающих вступить в брак обходить вокруг дерева, см. в записках иностранцев о Степане Разине: «...заставлял он венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева, после чего считались они обвенчанными на Стенькин лад» (цит. по: Неклюдов 2016: 71). По мнению Б.А. Успенского, подобное венчание представляло собой проявление осознанного и нарочитого антиповедения (Успенский 1994: 329). К этим известиям примыкают эпизоды русской былины о Добрыне и Маринке, персонажи которой венчаются «около кустика ракитова»: «А пойдем-ко мы, Маринка, во чисто поле, / Вокруг кустышка ракитова с тобою повенчаемся, / Да тогда ты будешь ведь моя жена» (Гильфердинг 1873: 469); это «венчание» заканчивается смертью Маринки от меча Добрыни.

Таким образом, венчание под деревом или вокруг него можно рассматривать и как реликт архаической формы брака, сохранившийся прежде всего там, где по ряду причин функцию церкви могли брать на себя иные святыни (в том числе природные объекты), и как форма нелегитимного брака (когда языческий обряд отодвигался на периферию социальной жизни), и, наконец, как форма антиповедения.

О регламентациях, определяющих поведение человека по отношению к культовым деревьям, сказано было уже достаточно. Добавим лишь несколько моментов.

Эти регламентации представляют собой фрагмент развитой системы запретов, охраняющих дерево от человека и человека от дерева, т.е. от взаимного причинения ими вреда друг другу. В целом они касаются не только собственно священных деревьев, но также демонических и так называемых вилинских деревьев, деревьев определенных пород, деревьев, посаженных человеком, в том числе плодовых, деревьев, растущих у человеческого жилья, и т.д. Запрет причинять

вред таким деревьям является общим, в то время как выбор конкретного дерева в качестве неприкасаемого и тип наказания за нарушение этих запретов различаются в зависимости от этнокультурной функции дерева (священное дерево, вилинское дерево, дерево, под которым живет черт, и т.д.). Что же касается табуированности кощунственных действий и «оскорбления» деревьев, то эти запреты, что вполне естественно, сильнее проявляют себя в отношении культовых деревьев, деревьев, принадлежащих вилам и хозяевам местности, нежели в отношении демонических или каких-то иных.

У балканских славян комплекс запретов в отношении деревьев недифференцирован с точки зрения причин, обуславливающих эти запреты. Эта его особенность, по-видимому, связана с таким феноменом сербской традиционной культуры, как *сеновитост* (от серб. *сен, сена* в значении 'тень' и 'душа', ср. концепцию *сен* — двойник души; Српски митолошки речник 1970: 278). «Сеновитыми» считались деревья и священные, и нечистые, демонические, и те, которые выполняют не какую-то одну, а несколько функций. В основе их почитания — представление о заключенной в деревьях силе и их статус неприкосновенных (из последних работ, затрагивающих эту тему, см.: Јокић 2013).

С неприкосновенностью священных деревьев тесно связана система наказаний, адресуемых человеку, который осмеливается нарушить эти запреты, а рассказы об этих наказаниях представляют собой активно пополняемую часть сюжетного фонда местной мифологической прозы. За порчу почитаемого дерева (снятие коры, рубку, сжигание и др.) человек наказывается тяжелой болезнью (помешательством, слепотой, параличом) или несчастьями, которые происходят с его близкими или хозяйством. Попытка компенсировать ущерб, например посадить новое дерево взамен срубленного, поставить часовню или крест, смягчает наказание и приносит облегчение. «Где часовня была (Тихвинской Божией Матери по дороге на Ошувенск), там Филька ель распилил на дрова — у него ноги отнялись, с ним что-то сделалось, так он крест там ставил», — гласит каргопольское предание (Ведерникова 2003: 125–126). В с. Заполье (Псковской губ.) о местной почитаемой роще рассказывали, что «одна девица собрала кору с березы около часовни для своей надобности; береза подсохла, а девица, за оскорбление святыни, лишилась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправилось, хотя не совсем» (цит. по: Панченко 1998: 126). Таким способом порушенное святое место как бы реконструируется — вместо одного сакрального объекта появляется другой.

Правила, касающиеся неприкосновенности священных деревьев, распространялись и на сильных мира сего. В этом смысле показательным олонекское предание о Петре I, который пытался срубить священные сосны на Святом озере, поблизости от селения Святозеро Петрозаводского у. Святой остров был покрыт елью, осиной, березой — многолетним лесом, рубить который никто не решался. Следуя однажды из Петрозаводска в Петербург, Петр посетил Святой остров, и здесь ему понадобилось на что-то одно дерево. Осведомленный о неприкосновенности деревьев на острове, он сказал якобы: «Ты Петр и я Петр, дозвожь срубить дерево»; затем потребовал топор и подошел к одному из деревьев, но уже после первого удара топором руки его опустились и он не в силах был поднять топор. По рассказам других, у Петра заболели тогда глаза, он посек себе ногу и т.д. (Георгиевский 1888: 154).

И еще одна деталь. Кошунственные и святотатственные действия в отношении почитаемого дерева могли губительно сказаться не только на посягавшем, но и на самом дереве: по преданию, святая сосна в Ярославском у., исцелявшая некогда больных детей, которых протаскивали через дупло, засохла после того, как один «неверующий» протащил через нее щенка (Якушкин 1868: 160). Почтительное отношение к культовым деревьям и их заповедность не исключали, впрочем, фольклорного пародирования подобных практик. Пародию на поклонение сосне и ели как культовым деревьям, связываемым с присутствием «божества»/святого, находим в сказке «Никола Дупленский» (СУС 1380; Афанасьев 3, № 21–22).

Как мы уже говорили, в наши задачи не входит исследование корпуса сюжетов, связанных с темой культовых мест и, в частности, почитаемых деревьев, тем более что попытки обобщить этот корпус неоднократно предпринимались в недавнее время (Панченко 1998: 119–133; Шеваренкова 2004; Петров 2013 и др.). Помимо этиологических легенд, объясняющих то, как и почему то или иное дерево получило статус священного, рассказов о наказаниях, подтверждающих силу распространяемых на священные деревья запретов, поверий о том, что происходит с поруганным и оскверненным деревом (оно плачет кровавыми слезами и т.д.), известны и другие сюжеты, которые затрагивают обрядовую сторону почитания деревьев. К ним, в частности, принадлежат предания о провалищах (ушедших под землю церквях и монастырях), рядом с которыми находятся священные деревья. Общий мотив этих довольно разнообразных преданий — непрерывность традиции почитания дерева, растущего у провалища, как залог

общего благополучия. Чехи в окрестностях Градец-Кралове рассказывали о сосне, которая росла на месте костела, стоявшего в этом месте с начала времен. Говорили, что тот, кто вырежет на коре этой сосны крестик, будет жив до тех пор, пока крестик будет различим. Согласно другим слухам, те, у кого на этой сосне есть вырезанные крестики, разделяют между собой сокровища, некогда спрятанные под корнями этого дерева вместе с золотым колоколом (Košťál 1902: 299). У старообрядцев Нижегородского Поволжья известна легенда о Св. Озере и сосне, растущей на его берегу: на месте озера был монастырь, который позже погиб из-за провала, а рядом находилась старая сосна, прозванная *Крестовой* и почитаемая местными жителями. По приказу начальства она была срублена и сожжена, а вблизи срубленной осталась другая сосна с разветвлениями в форме не совсем правильного креста. Рассказывали, что по ночам из озера выходит старец и молится перед сосной, чтобы Господь не подверг жителей Городца той же участи, что и монастырь. Сосна эта окружена почитанием: к ней приносят восковые свечи, ладан, холст, деньги и т.д. (Легенда о Св. Озере 1890: 3).

И последнее. Мы уже упоминали о том, что в традиционной культуре наиболее массовое распространение получили сакральные комплексы смешанного типа, в то время как одиночные деревья и природные комплексы хотя и почитались, но в значительно меньшей степени. По-видимому, это объяснимо отказом от «обожествления твари» и отношением к дереву (и к другим почитаемым природным объектам — камням, источникам) лишь как к одному из элементов культового комплекса, освященного присутствием в нем христианской святыни или «вспоминаниями» об этом присутствии в виде слухов и легенд.

Вместе с тем возможно и иное понимание «святого места». Оно предполагает глубоко личное общение со святыней, основанное на целостном восприятии «святого места», без принципиального различения его «языческих» и христианских элементов, вне зависимости от его местоположения, от того, какие конкретные святыни размещены в нем, от степени его сохранности и от множества других факторов практики и опыта. Мы разделяем точку зрения А.А. Панченко, согласно которой почитание природных объектов не попадает под понятие «суеверие», «двоеверие», «бытовое» и «народное» православие, но отражает коллективное воображение и опыт общения с сакральным, связанные с массовой религиозной культурой (2012: 277–279). К этому вопросу мы еще вернемся в следующей главе.

ДЕРЕВО И НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

**Деревья как места обитания демонов и ведьм. —
Деревья и демоны в системе взаимных отражений. —
Деревья в сюжетах мифологических рассказов. —
Деревья vs демоны.**

Мы уже упоминали, что взгляд на дохристианский, языческий культ природы был по меньшей мере неоднозначным. С одной стороны, поклонение священным рощам и деревьям порой воспринималось буквально, в нем видели «обожествление твари», а само дерево представляло как одушевленное существо. Вторая точка зрения — в известном смысле пришедшая на смену первой — заключалась в том, что деревья, ставшие объектом поклонения, были обязаны этим не самим себе, а тем мифическим существам (языческим богам, бесам, духам и душам), которые на них или в них обитали. К этому последнему мнению склонялись многие исследователи славянской мифологии, в том числе Л. Нидерле, К. Мошинский и др., а Д.К. Зеленин отмечал, что постепенно деревья начали восприниматься «как обитатели душ умерших людей» (Зеленин 1933/1999: 144). В более широком смысле о том же писал и М. Элиаде: «...неверно говорить о “культе деревьев”. Ни одно дерево никогда не почиталось только ради себя, но всегда ради того, что через него открывалось, что оно подразумевало и означало» (Элиаде 1999: 254).

В данном случае мы будем говорить о демонах, многие из которых — постоянно или по случаю — связаны с деревьями и кустарниками и, в частности, населяют их. Народная демонология формирует один из самых крупных блоков сюжетов, мотивов, регламентаций и магических ритуалов, в большей или меньшей степени относящихся ко всем деревьям, за исключением, может быть, только плодовых. Примечательно, что даже при отсутствии прямых свидетельств о связи того или иного дерева с демоническими существами в мифологии этого дерева обязательно есть мотивы, определяющие его позицию по отношению к нечистой силе, разного рода бесам и демонам. Скажем, липы, дерева по преимуществу «доброго»

и «святого», боится черт, поскольку это дерево Богородицы; демоны обычно не селятся на плодовых деревьях, так как они творения Господни, тем не менее черт сидит на яблоне до тех пор, пока ее плоды не освятят на Преображение, и т.д.

Мы исследуем несколько блоков свидетельств, которые описывают взаимоотношения двух мифо-ритуальных подсистем традиционной культуры — этнодендрологии и демонологии.

Прежде всего дерево предстает как постоянное, сезонное или окказиональное **место обитания демонов и ведьм**. Пребывание демона на или в дереве, под ним или вблизи него определяет мифологию самого дерева, а также обуславливает поведенческую тактику человека по отношению к реальным деревьям¹.

Наиболее глубоко и многопланово связь с деревьями выражена в народной традиции Южной Славии, особенно Балкан. Здесь известны женские демоны, имеющие широкую среду обитания и деятельности, — вилы, самовилы, самодивы и юды. Фактически это духи природы, которые обитают не только на деревьях, но также на равнинах, в полях, водных источниках, горах, а также в воздухе. Вилы и самодивы рождаются на ветвях деревьев, их пеленают в листья, они живут в кронах деревьев, колышут ветвями, «играют» (водят хороводы) вблизи деревьев, владеют тайнами лекарственных растений. Культ этих демонов подразумевает жертвоприношения у деревьев, которые якобы принадлежат самодивам, совершаемые с целью избавления от болезней. Местами обитания таких демонов (для вил — постоянного, для других женских демонов этого ряда — скорее сезонного) были по преимуществу крупные деревья — дубы разных видов, вяз, бук, ясень, грецкий орех, тополь, дикая груша, иногда бузина и нек. др., в том числе иногда культовое дерево «запис» (см. выше в главе «Дерево в составе культовых практик»). Такие деревья назывались: серб. *вилино дрво, вилинско дрво, самовилско дрво, самодрво*, макед. *самовилско дрво*, болг. *самодивски трендафил* (шиповник) и т.п.²

¹ Дереву как месту обитания демонов посвящена глава в книге В. Леттенбауэра (Lettenbauer 1981: 112–164). Соотношение демонического и вегетативного кодов традиционной культуры исследует М. Малоха (2004а).

² См. сводные описания: Георгиева 1983: 111–135; Виноградова, Толстая 1994, и др.

Помимо породы определяющее значение имела необычная форма, размер и другие особенности внешнего вида дерева: «вилинскими» считались деревья с отломанным, срезанным или снесенным бурей верхом, высокие, старые, с искривленным стволом или множеством перевитых между собой ветвей, с кроной необычной формы (например, круглой или широкой) или очень густой (серб. *огумасто, гужвасто дрво*)³, а также одиноко стоящие, т.е. те, чей внешний вид привлекал к себе внимание и побуждал к объяснению⁴. У болгар в Самоковско встречаются так называемые *аловити дрв'а* (крупные ветвистые деревья без верха): считалось, что под ними собираются *вихрушки* — существа наподобие самодив, но более сильные (они могут обвить дерево, вырвать его с корнем и перенести на другое место) (Ангелова 1948: 242). По верованиям жителей Скопской Котлины (Македония), вилинские деревья — это те, у которых крона не острая, а как бы выровненная, а кроме того, на них обычно растет омела, они обвиты плющом или растут попарно, свиваясь с другим деревом. Иногда такие деревья считались целебными. В Македонии, около с. Булачаним, рос огромный *самовилски брест* (вяз) с необыкновенно густой кроной, поскольку никто не решался ломать на нем сучья, даже сухие. Собиравшаяся в дупле вода считалась лечебной, поэтому к нему приходили больные и вычерпывали эту воду ложками, которые оставляли там в качестве жертвоприношения; кроме того, у дерева надо было зажечь свечу, положить в него монету и свой знак (*белег, нишан*): мужчины оставляли посох, а женщины платок (Филиповић 1939: 502–504). Особенностью балканского этнодендрария является также то, что демоническим присутствием отмечены колючие кустарники (терновник, боярышник, шиповник, ежевика и ряд др.). Согласно поверьям, вокруг них собираются злые духи *ветрошчини, самовили*; они устраивают там трапезы, вешают на шиповник качели и качаются, поэтому люди оставляют там дары, чтобы умиловить самовил (Вражиновски 2006: 142).

Основной мифологический сюжет южнославянской устной традиции, связывающий этих женских демонов, деревья, вблизи

³ Так называется дерево, веточки, иголки или колючки на котором спутываются, образуя нечто вроде клубка или гнезда; вспомним рус. *матку* или *матошник* (см. в главе «Хвойные деревья»).

⁴ См.: Vandić 1980: 244 и далее; Виноградова, Толстая 1994: 28, 33; Јокић 2013: 7, 12, и др.

которых они обитают, и человека, — «Человек на трапезе/танцах у самовил» — об играх, хороводах, пении и трапезе, устраиваемых самовилами под деревьями (на месте их игрищ остаются следы в виде круга выжженной травы, так называемое *вилино коло*). Сюжет повествует также о том, как человек, который нарушил эту трапезу, невольно вмешался в нее или наступил на устроенный на траве или под деревом «стол самовил», тем самым обратил на себя их гнев. Такие места получают соответствующие названия (это не только *вилино дрво*, но также *вилаина шума* [лесвил], *вилаина трпеза*, *вилаина софра* [столвил] и т.д.). В окрестностях Ловеча (Болгария) рассказывали о женщине, которая случайно забрела в заросли терновника, где находилось место трапезы самодив, и присела там по малой нужде, за что впоследствии ее долго мучили эти демоны (Ловешки край 1999: 278).

«Вилинские» деревья окружены запретами: возбранялось рубить деревья и ломать их ветви, спать под ними из-за опасности заболеть, а также осквернять их (отправлять нужду, плевать и т.д.). Болгары в Страндже называли цер (дуб чернильный) *дяволско дърво*: под ним собирались *юди*, *самовили* и *дяволи*, и потому заснувший под этим деревом покрывался язвами (Странджа 1996: 223). Я. Йокич обратила внимание на факт из недавнего прошлого, касающийся демонического дерева в обл. Левача: когда поблизости от него прокладывали новую дорогу, ее пустили в объезд этого дерева, чтобы не пришлось его выкорчевывать (Јокић 2013: 7). Если одно из таких деревьев падало от старости или бури, его оставляли гнить на месте, не вносили в дом и не использовали в качестве дров для обогрева или приготовления пищи. В случае нарушения запретов человек или кто-нибудь из его близкой родни (обычно дети) непременно пострадал бы (его разбил бы паралич, у него отсохла бы рука или нога и т.д.), он сошел бы с ума или умер, а заснувший под деревом мог проснуться в совершенно другом месте. Вред, причиненный таким деревьям, можно было отчасти искупить с помощью жертвоприношения: сам обидчик или кто-то из его близких оставлял под деревом хлеб, вино и мед, ср. выше о способах компенсации ущерба за спиливание святых деревьев (Илиев 1919: 161; Николић 1961: 115; Simić 1964: 381 и др.).

Верования и мифологические сюжеты об игрищах и трапезах самовил широко известны в Южной Славии, однако вариант сюжета, в котором действие разворачивается именно около дерева, а не в каком-то другом месте (на поле, на гумне и т.д.), локализуется

в основном в восточной Сербии, западной Болгарии и на прилегающих к ним территориях, а также в Македонии (см. соответствующие карты и свидетельства: Плотникова 2004: 626–632).

В карпатоукраинской традиции с самодивами и вилами отчасти соотносятся такие женские персонажи, как *вітрянця, лісова панна, лісовка, лісна, перелестниця, бісиця, літавиця, майка, нявка* и мн. др. — сезонные духи, которые обитают в разных природных сферах и локусах (в лесу, на березе и дубе, в огороде, в поле, иногда в воде и в воздухе), т.е. так же, как и самодивы, представляют собой духов природы, не связанных жестко с каким-то одним локусом⁵. У гуцулов, например, это были *лісні*, и *нявки*, которые на Розыгры танцевали вокруг кустов бузины и осины (Шухевич 1904/4: 258; Schnaider 1899: 218). В Закарпатье втопанные в землю листья под буком рассматривались как указание на то, что «там играли босуркани» (Богатырев 1971: 282) — подобно тому как на Балканах выжженные или вытопанные на траве круги считались местом трапезы самовил. С деревьями, как и с другими формами растительности, связаны и такие персонажи, известные преимущественно на западе Славии, наименования которых восходят к корням **div-* и **dik-*, типа пол. *dzicy ludzie, dziwożeny*, чеш. диал. *diví lidé, divoženky*, словен. *divji mož, divja žena*, гуцул. *диві люде* (ср. также болг. *самодива*) и нек. др. (см.: Белова 1999), однако отношения этих демонов с деревьями несравненно слабее, чем у южнославянских и карпатоукраинских женских демонов.

Связь с деревьями, как и с другими природными локусами, ярко выражена у восточнославянской *русалки* — сезонного природного духа, пребывающего на деревьях и в лесу (а также в полях, на огородах, в воде и других местах). В восточном Полесье и на юге России русалки, подобно вилам, любят качаться на ветвях деревьев (в основном березы, причем с особенно длинными, свисающими до земли ветвями), а также на осине, вербе, ели и даже троицкой зелени (Корепова и др. 2007, № 401, 404, Нижегородская обл.; Пухова 2009, № 663, Воронежская обл.; Народная демонология Полесья 2012/2: 600); перед уходом в конце Русальной недели они собираются вокруг дуба или влезают на него (ПА, Выступовичи Житомирской обл.).

⁵ О связи русалок с растительностью см. специально: Виноградова 1986; 1995.

Встреча человека с русалкой на Русальной неделе угрожает его жизни и здоровью, а потому ограничена запретами ходить в лес и в цветущие поля, а в восточнобелорусском Полесье — также и взбираться на деревья. Нарушившего эти запреты могут поймать и зашкотать русалки, либо он погибнет каким-то иным образом: «Шчэ я малою була, дак казала мати: от як бярозы з доўгим голлям растуць, дак на тых голлях русалки качаліся. Кажуць: не хадіць, дзеці, пуг тые берозы» (ПА, Великий Бор Гомельской обл.). Вместе с тем мотив наказания человека (за осквернение места, где проводят время русалки), а также последующие искупительные ритуалы, которые известны в балканославянской традиции, для восточнославянской мифологии, кажется, нехарактерны.

Для западнославянской традиции, как и для части восточнославянской (прежде всего севернорусской), сезонные женские духи природы, подобные самовилам или русалкам, которые не имеют четкой локализации, но при этом связаны с деревьями, в целом нехарактерны, и их место занимают лесные демоны (см. ниже).

Деревья выступают также как место обитания ряда других демонов. В Южной Славии старые, вековые деревья являются хозяевами местности, источника или села, и потому их особенно берегут: в них живет святой или местный дух (*селското, светец*). Болгары в Свиленградско рассказывали, что *стопанин* (хозяин местности) появлялся на огромном дубе в облике человека или огня; такое дерево называется *стопанито дърво*; рассказывали, что срубивший этот дуб человек вскоре умер (Мицева 1994: 13, 57).

Крупные, высокие и старые деревья, дающие глубокую тень (дуб, тополь, орех, бук, вяз), служили пристанищем крылатому змею как мифическому хозяину и покровителю местности. Например, в одном дворе с. Мустрак (обл. Сакар, Болгария) рос старый вяз, под которым бил родник, — там часто появлялся влюбленный в дочь хозяина змей; чтобы умиловить его, хозяин регулярно оставлял там котел с мясом (Сакар 2002: 240). В Софийском окр. рассказывали, что на большие старые деревья крылатый змей садился отдохнуть после битвы со своими противниками (чужим змеем, халой или ламией), во время которой он защищал село или источник от града и непогоды (Беновска-Събкова 1995: 132). Срубить такое дерево можно было лишь тогда, когда становилось известно, что его хозяин умер; при этом его древесину могли использовать не в бытовых целях, а лишь на постройку церкви или для могильных крестов

(Николов 2003: 134). В остальных случаях трогать дерево запрещалось, иначе обидчика настигла бы смерть.

У восточных и западных славян местом обитания демонов считались бузина, осина и верба (часто старая или сухая). При этом развитая система запретов существует только в отношении бузины, которую нельзя выкорчевывать, поскольку черт и другие демоны живут как раз под ней. В норах и корнях под деревьями обитают краснолюдки, гномы, некоторые подземные духи, а также духи-опекуны, характерные для мифологии Западной Славии (см. в главе «Бузина»). Обитателем вербы и осины является прежде всего черт и другие демоны разных мифологических разрядов, в том числе даже домашние духи. Черт, согласно белорусским поверьям, сезонно перемещается с одного природного объекта на другой: до Крещения он в воде, потом на вербе до освящения в Вербное воскресенье, потом на жите до его освящения в Юрьев день, затем — еще через несколько «переходов» — он оказывается на яблоне, где сидит до Преображения, а уже после освящения яблок отправляется обратно в воду (Романов 1891/4: 6); о сюжете в целом см. (Виноградова 1996).

Деревья (наряду с горами и другими природными объектами) становились также местом сбора и шабаша ведьм или колдунов, происходившего в отдельные дни, отмеченные особой активностью демонов; реже полеты на шабаш не были календарно детерминированы.

Рассказы о полетах на шабаш сводятся к двум основным сюжетам. Первый — «Полеты на шабаш»: в одну из летних ночей (обычно в ночь накануне летнего Иванова дня) ведьмы слетаются на шабаш, где общаются, обучают молодых ведьм, распределяют жертвы, танцуют и т.д. У восточных славян местом шабаша чаще всего становятся деревья: дуб, сосна, липа, клен, верба, вяз, тополь, осина, дикая груша и т.д. Кроме поверий и рассказов о таких сборах деревья бегло упоминаются в сюжете «Простак на шабаше» — о том, как человек подсматривает за ведьмой, собирающейся на шабаш, повторяет ее действия и сам оказывается на шабаше, в том числе на дереве среди ведьм (СУС –832** «Солдат и ведьма») (об этих двух группах сюжетов см.: Народная демонология Полесья 2010/1: 133–134; 239–240). Там он наблюдает ведьм в разных обличьях: «А дэ она жыла на хуторе, посэрэдь поля груша большая була, дычка старинная, и у етой ведьми знаете, шо из России, ее шукали, приежали, прилетали до той груши,

то ж воны чим долетэли, чи чертами, чи шче якими птушками, да гэнта танцовали...» (ПА, Радчицк Брестской обл.).

В связи с этим кругом сюжетов и верований обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, тот факт, что состав деревьев в этих сюжетах — самый широкий, он включает в себя даже такое благословенное дерево, как липа:

— В ночь на Ивана Купалу человек сидел в просяном поле и видел, как около высокой липы, растущей на меже, собирались коровы. Однажды, остановившись на ночлег в другом селе, он разговорился с хозяйкой, которая оказалась ведьмой и вспоминала, как она с товарками собиралась у той липы, после чего он понял, что это были ведьмы в облике коров: «Ну, вот он ужэ осталса перэночэвать. Та у его ужэ пытаеца: А липа, кажэ, стоит у вас тая висока, што на межэ стояла, липа? Кажэ, што: есть, бабо. — Ох, кажэ, мы на той липе попосидели. А ето ведьма, тая баба. Ето тыи, што тягнуть молоко. Дак вот ени на Купальна Ивана все сбираюца уў ворох ужэ, ўсе ўместе. И от они, ка, там ужэ што роблять ужэ. А он ўздумал, ах, то ето ж я и бачыл вас, товар <скот> ходил по просу. А ето они ходили, сбиралиса ўсе ў етуу липу» (ПА, Замошьё Гомельской обл.).

Во-вторых, создается впечатление, что порода деревьев в рамках подобных рассказов не имеет особого значения — основное внимание уделяется внешнему виду дерева. Как правило, оно старое, большое, изломанное, сухое, искривленное, с ветвями и кроной неправильной формы, без верха и т.д., подобное «вилинским» деревьям у балканских славян.

— В Калужской губ., на границе Мещовского и Мосальского уездов, по рассказам местных жителей, росла громадная сосна: «дупло у нее от старости сгнило, и в середине ее всегда напихана всякая нечистота: тряпки, волосы, кости. Пилить эту сосну бояться, даже ходить около нее ночью считается очень опасным. Сучья у этой сосны не повисшие, а выпрямлены замечательно прямо и осмурыганы (вытерты), как будто на них всегда сидит кто-либо. Верхушка сломлена или срублена кем-то так, что представляет удобное седалище для главного заправилы — черта. По рассказам стариков, здесь часто виднеются огоньки, часто в прежнее

времена блудили (т.е. сбивались с дороги) люди, и сосну эту знают даже знаменитые киевские ведьмы, потому что часто сюда прилетают» (РКЖБН 2005/3: 500, Калужская губ.).

— В сказке, записанной в Смоленской губ., говорится о солдате, который служил в Киевской губернии и стал свидетелем шабаша ведьм на дубе: «Невдалеке там дуб огромный стояё, так что четверым не обхватить, и весь голый, листу на ём нет, усох, и на его слетались стаи сорок, целые тысячи — ведьмы, а под дубом тым убита земля, роўно ток...» (Власова 2015: 528, № 6, Смоленская губ.).

И, наконец, еще один момент. Рассказы о шабашах часто привязаны к местной топографии: былички и поверья о них содержат маркеры, указывающие на конкретные деревья в той или иной местности, хорошо известные рассказчику, которые часто получают имена-микротопонимы.

— «Много у нас вокруг колдунов было. Так, что даже был у них свой дуб у деревни Силево, куда они все и слетались. И такой он был, словно не живой. Ни листочка на нем, ни травиночки вокруг... Уж я не знаю, что сейчас с ним случилось» (Жорепова и др. 2007, № 919, Нижегородская обл.).

— В преданиях из Мещовского у. говорилось о двух старых, прежде необыкновенно крепких, а позже засохших дубах близ с. Медведки, где собирались колдуны, колдуньи и ведьмы для своих забав, поэтому злой женщине в пылу ссоры могли бросить такой упрек, намекая на ее отношение к колдовству: «Що ты так зла, ай давно на Медведских дубах не была?» (Ляметры 1862: 28–33).

— «На купальнага Івана ведзьмы ноччу на памёлах, замест каня, прыязджалі да дуба, што стаяё каля вёскі Толчына, і так гулялі. Калі я служыў на хутарчыку ў талочынскага пана Аніхімоўскага, то сусед Міхаль паказваў мне дуб...» (Беларускі фальклор 2014/1: 299, Брестская обл., Пинский р-н).

— В с. Скулин Ковельского р-на Волынской обл. на всю округу была известна *Чорна хвоя* — высокая сосна, на которую ведьмы прилетали с самого Киева. Она была такой всегда, и никто не помнил ее маленькой. Вокруг нее всегда пугало и страшило, пока кто-то не прорубил в ней оконце и не поставил образок внутрь, после чего она подгнила и упала. Местные говорили:

«Коли Чорна хвоя звалиця, буде кунець світа. Тре шось посадити там, певно — три сосенки» (Ошуркевич 2010: 117).

— В с. Трояновке (Луцкого р-на Волинской обл.) стоял некогда так называемый *Мальків дуб*, от которого к моменту рассказа остался только пенек. На одном его пне могли якобы усестись 12 человек, а раньше был выше всего леса. На этот дуб ведьмы чуть не всего света слетались: «казали, що было так його за ту ніч оббегуть, що хоч би де листочка покинули» (Давидюк 1993а: 14–16).

В восточнославянской традиции верования о шабаше, совершающемся на дереве, сосредоточены на Украине, отчасти в Белоруссии и в южнорусских областях. Из Центральной России и Русского Севера подобных свидетельств относительно немного, см., например, вятское поверье о том, что в Иванову ночь на горах или дубах собираются ведьмы (Вятский фольклор 1995: 113)⁶, а также нижегородские — о сборищах колдунов на дубах и вязах (Жорепова и др. 2007, № 473, 879, 916–922, 1123).

Напротив, на западе Славии, по наблюдениям Л.Н. Виноградовой, рассказы о полете на шабаш были очень популярны, что связывает западнославянскую мифологическую традицию с центральной и западноевропейской. Правда, в западнославянских поверьях и мифологических рассказах ведьмы собираются чаще всего на горах, межах и перекрестках, поэтому в польских, чешских и словацких поверьях о шабашах ведьм упоминаются Лысые горы (иногда находящиеся на дубах), а также дубы (растущие на Лысых горах)⁷; о связи дубов и Лысых гор говорится в материалах польских колдовских процессов XVII–XVIII вв. (Karwicka 1978: 54). У словаков р-на Горняцко существовало поверье, что ведьмы-босорки собираются под старой липой, чтобы затем, сидя в бочке, облететь село; в Моравии на липах в полночь собирались ведьмы для «обучения» (рассказывали друг другу, кто что знает) (Агапкина, Усачева 2004: 114). Лысые горы часто фигурируют и в украинских поверьях; порой горы, на которых устраивают шабаши, носят имена деревьев, а в нарративах

⁶ Мотив встречается и в русских сказках. Например, в сказке «Правда и кривда» (АТУ 613) дуб — место, куда по ночам слетаются бесы «на токовище» и где они похваляются своими проделками (Афанасьев 1, № 115).

⁷ Lud 1929/28: 60; Виноградова, Толстая 1995: 300–301; Чеховський 2001: 112–124.

о шабашах рассказывается о реальных деревьях, которые там росли. Таково украинское поверье о Березовой горе: «У нас е Бѣрѣзова гора, они [ведьмы] туда и сходились на Купайлу, колысь там лыпа здорова стояла. Соберуца себе там, побалакают и куды кому [расходятся]. Нѣдоўго сидят. Казали, шо они летали. То волшѣбницы» (ПА, Курчица Житомирской обл.).

В Южной Славии сюжет о полете ведьм (серб. *вештица*, босн. *вјештица*, хорв. *štriga* и др.) на совместные сборища концентрируется преимущественно в западных и северных регионах (Словения, Хорватия, Босния и Герцеговина, Воеводина), что также указывает на западноевропейские истоки сюжетов о шабаше ведьм. Мифологические рассказы и верования, связанные с этими полетами, довольно разнообразны; как и у западных славян (в отличие от восточных), ведьмы собираются не только на деревьях (в основном на дубе, дереве грецкого ореха, вязе, масличном дереве, дикой груше, иногда на бузине), но также и на гумнах, перекрестках, горах и в других местах (Ђорђевић 1953: 28–37, раздел «Сборы вештиц»). Например, жители общины Лобор на севере Хорватии рассказывали о ведьмах-«чоприцах», которые собирались на дубе, чтобы сотворить тучу и направить ее на чье-нибудь поле, и разлетались при одном упоминании имени Христа (Kotarski 1918: 49). Такие деревья отличаются от остальных — они обычно крупные, с дуплами или с кроной особой формы. Так, в окрестностях Конавле (юж. Хорватия) рассказывали о том, как мужчине, у которого старуха-вештица извела детей, посоветовали срубить дуплистое оливковое дерево, росшее у дома, на котором она собиралась с другими вештицами на шабаш и причиняла вред детям (Ђорђевић 1953: 48).

Как и у восточных славян, деревья, куда слетались вештицы, становятся элементами местной фольклорной топографии. В обл. Фрушка Гора (Сербия, Воеводина) рассказывали, что вештицы собирались некогда на *Шидском бресту* (на вязе около г. Шида) и там водили коло (Шкарић 1939: 136). В материалах из других областей упоминается, что вештицы летают *под орах у Пуљу* (итальянский город) или *под орас под Промину* (место в Далмации) (Ђорђевић 1953: 28–30; Јокић 2013: 8–9).

Дерево как зона контакта с демоном. Среди других функций, которые дерево выполняет в мифологической системе, выделяется медиативная — дерево служит медиатором при общении человека с демонами в случае необходимости (пропала скотина,

заболел ребенок и т.д.)⁸. Человек обязательно идет к такому дереву, иногда дотрагивается до него, садится на пень, встает на срубленные стволы дерева, оставляет у дерева (под ним, на ветвях, в дупле и т.д.) приношения для демона или послание к нему, вещи больного и т.д.

Выбор породы дерева определяется предпочтениями локальных традиций, в результате чего для такого «контакта» отбираются деревья и кустарники, которые более других вовлечены в отношения с демонами, считаются местами их обитания и т.д. У восточных и западных славян это осина, бузина, верба и рябина, реже береза, дуб и хвойные, особенно ель (см. в главах, посвященных этим деревьям). Польская быличка гласит: однажды дочь спросила у матери, почему ее корова не дает столько молока, сколько материнская. Мать посоветовала дочери пойти в лес под куст ракиты, где рано или поздно покажется дьявол и откроет пасть; тогда надо всыпать ему в пасть принесенные с собой яйца; однако, увидев дьявола, дочь так испугалась, что не смогла осуществить задуманного (Polaczek 1892: 109). По поверьям поляков Добжинского края, чтобы заставить «краснолюдок» вернуть подмененного ими ребенка, необходимо побить «подменыша» и оставить его под кустом бузины. И тогда «краснолюдки», услышав крики своего детеныша, быстро заберут его из-под бузины, а на его место положат человеческое дитя (Petrow 1878: 141).

На Русском Севере ольха, осина и рябина чаще других фигурируют в ритуалах, направленных на возвращение потерявшихся и заблудившихся в лесу людей и животных. Это возвращение осуществляется двумя способами: путем «кидания крестов» или писания послания («кабалы») к лешему и другим силам, которые могли запретить скотину и сделать ее невидимой: «Кабала? А это на берёсте углем пишутся слова определенные задом наперед... кабала эта несется... значит, до первого дерева...» (Степанов 2012: 261, Вологодская обл.). На Каргополье в случаях, когда при потере скотины прибегают к помощи лешего, самым распространенным является приношение «жертв» лешему под определенный куст, к дуплу или дереву, вывернутому ветром (Денисевич 2004: 11). В описаниях обряда возвращения порода дерева упоминается редко — важно, чтобы «послание» или «жертва» были оставлены где-то около деревьев⁹.

⁸ О дереве как медиаторе см. выше, с. 391.

⁹ О функции возвращения пропавшего посредством магических действий с деревом см. также с. 240.

Сюжеты о возвращении пропавших с помощью магии у деревьев, хотя и редко, но встречаются в Южной Славии. Болгары в Банате рассказывали, что демоны судьбы орисницы (обидевшись на мать, которая не дождалась их и проспала первые три ночи, когда они приходят к новорожденному) иногда подменивали детей. Чтобы вернуть своего ребенка, надо было девять дней подряд относить пожелтевшего и постоянно плачущего «подменыша» под молодое дерево в надежде, что орисницы принесут туда же человеческое дитя (Телбизови 1963: 214).

Деревья и демоны в системе взаимных отражений. Уже не раз отмечалось, что практически любое дерево в славянской мифологии может быть населено демонами, но с большей вероятностью это касается деревьев, отличающихся чем-то от остальных. В быличках речь, как правило, идет о деревьях старых, растущих в необычных местах, имеющих искривленный ствол, неправильной формы крону, трухлявых, дуплистых и т.п. Подобная приметность деревьев, а также их маркированность в местной традиции (как демонических, опасных, табуированных и т.п.) регламентирует поведение человека по отношению к «неправильному» дереву, предписывая не причинять ему вреда, чтобы не спровоцировать ответную реакцию обитающего в нем демона.

— Показательна, например, записанная у бойков Львовщины быличка о липе, в дупле которой постоянно верещал *нечистий*. Эта липа росла во дворе у священника; желая избавиться от нечистого, он срубил дерево на дрова, после чего его дети стали заикаться, а сам он ослеп (Левкович 2010: 83).

— Гуцульское свидетельство прописывает ограничения в использовании подобного дерева: «*Безчьисне*¹⁰ *дерево* має два серця, або така смерека, що має заростень-приросток (галузе не росте в бік, але в гору). Безчьисне дерево важить на чоловіка, бо коло него є Юда; тому треба таке дерево зараз спалити, аби з него не лишилась і трісочка. Як би з него зробів ліжко, то на нім ніяк не всне чоловік; а як вже всне, то снитъ ся заєдно, що чоловік паде, що его б'ють... якби таке дерево поклав у хатиний зруб, то

¹⁰ Ср. укр. гуцул. *бесчєсний* '1) несчастный; 2) поганый, злой' (Гуцульські говірки 1997: 24).

Юда входит до тої хати» [Два сердца имеет «безчьисне» дерево или такая ель, у которой есть приросток (ветка, которая растет не в сторону, а вверх). «Безчьисне» дерево посягает на человека, т.к. около него есть черт (*Юда*); потому надо такое дерево сразу сжечь, чтобы от него и щепочки не осталось. Если из него сделать кровать, то на ней человек никогда не уснет, а если уснет, то ему будет сниться, что он падает, что его бьют... если положить такое дерево в сруб дома, то черт войдет в этот дом] (Шухевич 1908/5: 255)¹¹.

Однако не только нечистые духи «демонизируют» деревья, но и деревья, в свою очередь, определяют облик демонов. Эта черта ярче всего проявляется у лешего и других лесных демонов, которые связаны с растительностью «на постоянной основе». Речь прежде всего идет о частичной дендроморфности и русского лешего, и белорусского «лясуна» или «лясавіка», и типологически близких ему персонажей в разных славянских традициях¹². По наблюдениям Н.А. Криничной, ипостась севернорусского лешего может оказаться и разросшаяся ветка, и сосновый веник (Криничная 2001: 347), а сам он регулярно сопоставляется с деревьями: «высокий, в красной рубахе, выше сосен» (Корепова и др. 2007, № 288, Нижегородская обл.); «А вот высокий-высокой. [Выше деревьев?] Как дерево, как дерево огибається, так и он высокий» (Мороз 2013: 279, Каргопольский р-н). Украинский «лясун» — весь в серебристо-зеленых листьях, блестящих на солнце (ПА, Хоробичи Черниговской обл.). Лесной персонаж чугайстер у гуцулов описывается как «чоловік великий, як смерека [ель]» (Ягело 2011: 421).

В мифологических рассказах дерево предстает важнейшим инструментом леших. Например, они воюют между собой вырванными с корнями деревьями (РДС 1995: 319, 328, 432). Этот мотив характерен и для других духов природы: боснийские демоны *стувє*¹³ вырывают с корнем ели и дубы и дерутся ими (ГЗМ 1902/2: 293),

¹¹ О деформациях ели и сосны и отношении к таким деревьям см. в главе «Хвойные деревья».

¹² Сводное описание славянских лесных духов см.: Левкиевская 2004; о некоторых южнославянских лесных духах см.: Зечевић 1965.

¹³ *Стувє* — души людей, покидающие тело во время сна, которые летают по ночам с ветрами, борются с другими «стувями».

а севернорусский леший хлещет ветвями и стволами деревьев «знающих» и пастухов, выражая тем самым недовольство их действиями (Мороз 2013: 523)¹⁴. По верованиям Тульской губ., в полночь лешие со своим атаманом выходят поиграть: атаман выбирает самое толстое и высокое дерево в лесу, велит лешим нагнуть его к земле и приказывает им по очереди висеть на его ветвях вниз головой (Колчин 1899: 19). Наказывая пастуха за провинность, леший засовывает его в расщепленное дерево (РДС 1995: 320); «водит» заснувшего в лесу человека, заставляя его во сне влезть на елку (Корепова и др. 2007, № 317, Нижегородская обл.); возвращает проклятых, заталкивая их под вывороченные деревья (Власова 2015: 551, № 12, Вологодская губ.), а также привязывает проклятого к дереву в лесу или оставляет на верхушке дерева:

— «Да лесные бывало... Дивка ушла... сено косили. Сели поужинать, обедать к роднику. А в роднике-то воды нету, она [девушка] ушла к другому. А её нету, и нету, и нету. Мать-то: “Что, девка?” И слово вырвалось у ней нехорощее. Пришли домой — её нету. Надоть идти искать. Пришли — а она к берёзе привязана косами, сидит. Говорят: “Тебя кто привязал-то?” — А она говорит: “Я ходила, искала, искала родник. Старицок подошёл — белая бородка, небольшого ростику. “Подружка, пойдём-ко со мной, я тебе найду родник”. Пришёл, к берёзе привязал. Так её живую нашли, сразу искать стали. [Из-за того, что мать] её нехорощим словом обозвала» (ПА, Тихманьга Архангельской обл.).

— Н.К. Козлова упоминает, со ссылкой на Бурцева, следующий сюжет: «Люди снимают с высокого дерева девушку, которая рассказывает, что ее посещал леший в образе молодого парня и был ее любовником. Когда она забеременела и сообщила ему об этом, предложил бежать с ним. Девушка странствовала с лешим пять месяцев. Надоела ему. Он посадил ее на вершину высокого дерева и исчез» (Козлова 2000, А.У.2, Вологодская губ.).

¹⁴ Похожим образом ведут себя и севернорусские колдуны, подвешивая на дерево тех, кто их обидел (*на деревья задернут*), а также и сами люди, которые таким способом наказывают колдунов за колдовство, потерю скотины и т.д. (Рейли 2004: 419, № 138, 139). Согласно пермской быличке, колдун, недовольный угощением на свадьбе, сделал так, что «оказался береза на столе, почала хлестать, стол закрыла весь...» (Черных 2004: 61).

Кроме того, деревья и лес в целом предстают в быличках одним из основных объектов, на которых сказывается «деятельность» леших. Например, часто рассказывают, что леший пугает страшным криком, от которого «елки гнутся до земли» (Дурасов 1988: 103) или «ломицца лес» (ПА, Махновичи Гомельской обл.).

Понятно, что способность демона принимать облик дерева, какой-нибудь его части и даже предмета, сделанного из дерева, характеризует мифологическую систему в целом (мы еще увидим это ниже), однако у персонажей вроде лешего она проявляется наиболее ярко.

С деревом связаны и метаморфозы демонов, и другие способы их трансформаций, причем также преимущественно лесных¹⁵: польская «лешна» [лесная], которая завела в лес молодого парня, при попытке ее схватить как бы уходит в сосну (Peřka 1987: 121), см. мотив превращения в дерево в полесском заговоре от «лясуна»: «...ад мяне адшатніся, ў бярозу абярніся» (ПА, Дубровица Ровенской обл.). На Русском Севере леший нередко обращается в то дерево, которое служит человеку дорожным знаком, и вместе с этим деревом леший переходит с места на место, мешая заблудившемуся человеку отыскать дорогу (Криничная 1993: 26).

Гуцульская «лісна» или «лісницьа» («лесная») связана с лесом по своему происхождению: считается, что «йик дівка учинит дитину, а закопає ї в лісі, а тота дитина перетрїває 7 рік у землі, кличе вона хреста; йик хто учує та схрестит, то з неї не буде лісницьи, а йик ніхто не вчує и не схрестит дитину, то робити з неї лісна-лісницьи» (Ягело 2011: 422).

Дендроморфность и метаморфозы лешего относятся к единому комплексу верований, что особенно заметно в мифологических рассказах о проклятых и похищенных детях. «Дендроморфность» лешего оказывается отчуждаемым свойством, и потому, как мы предполагаем, проклятые своими родителями дети, которых леший утащил к себе, прожив некоторое время в лесу, сами становятся похожи на лесного хозяина — на них одежда из бересты, кожа как еловая кора, а лицо поросло мхом (ЖС 1894/1: 9; 1908/1: 7; РДС 1995: 588). Как заметил А.А. Панченко, существование жертвы проклятия «под

¹⁵ Впрочем, не только лесных: по русским преданиям, Степан Разин, как мифический герой, колдун и оборотень, мог обращаться в дерево, поклонять своим словом лес к земле и т.д. (Неклюдов 2016: 32, 39).

властью лесных демонов описывается в терминах противопоставления человеческого и нечеловеческого, культурного и природного миров: проклятые дети спят на деревьях или под ними, вместо одежды укрываются мхом, носят одежду из травы и листьев, питаются пометом животных» (Панченко 2008: 243)¹⁶.

— Мать обругала пристававшего к ней сына, послав его к лешему, после чего тот пропал в лесу. На третий день после пропажи она заметила у дома «чужой армяк, мохнатый, словно мохом оброс, цветом темный, как дубовый», под которым сидел ее сын. Мальчик рассказал, что встретил в лесу старика в армяке: «тот запахнул его в армяк, стали они около корявого дуба, другие ребята мимо шли и их не видали» (Смирнов 1922: 75, Владимирская губ.).

Ведьма и колдун, в отличие от лесных духов, превращаются не только в растущее дерево, но чаще в полено. В вятской быличке говорится о девушке, пришедшей на посиделки; она вела себя буйно и шумно, и никто не мог успокоить ее, а когда пропел петух, она превратилась в чурку из березы (Вятский фольклор 1996: 66).

Самый известный сюжет, связанный с таким превращением, — «Черт/демон подменяет ребенка человека» (в колыбели или же еще в утробе матери), обычно в результате неурочного пребывания в маргинальном локусе (бане, например) или же родительского проклятия, причем «подменыш» принимает облик полена, коряги, чурки, иногда осинового, головешки, старого веника и т.д. Сюжет известен на Русском Севере, в центральных, западных и южнорусских областях, а также на Урале, в Южной Сибири¹⁷, крайне редко — в Белоруссии, однако основная область

¹⁶ С.Ю. Неклюдов обратил внимание на сходство некоторых мотивов известных сказочных сюжетов «Белоснежка» (АТ 709) и «Оклеветанная девушка» (АТ 883А), где героиня, блуждая в лесу, утрачивает одежду и прячется на дереве, и сюжетов «низшей» мифологии, когда проклятые и унесенные лешим люди ночуют на деревьях, и счел такое сходство результатом обратного влияния демонологического поверья на сказку в рамках русской фольклорной традиции (Неклюдов 2011).

¹⁷ Рус. костром., нижегород., перм., сибир.: Власова 1999; Подюков и др. 2004: 209, 109; Корепова и др. 2007, № 256, 258, 856–863; Власова 2015: 849, коммент. к № 7.

его распространения — северо-восток Европейской России. Мотивы подмены развиваются в рамках разных сюжетных типов (сказок и быличек), см. АТУ/СУС 813А, В (В I 16, по указателю Зиновьева)¹⁸.

Одна из популярных версий этого сюжета — АТУ/СУС 813А «Прóк л я т а я д о ч ь». Парень моется ночью в бане; там его хватает за руку девушка и требует, чтобы он взял ее замуж, иначе она его не отпустит; он соглашается; перед свадьбой она заставляет его пойти к ее родителям (или пойти пригласить на свадьбу неких мужа с женой); у тех в колыбели 18 лет лежит ребенок, который не растет, целые дни орет и т.д.; девушка достает его из колыбели, ударяет его топором, или головой о порог/угол, или обваривает кипятком, в результате чего ребенок превращается в полено. Девушка сообщает матери, что она — ее дочь, а вместо нее родители растили чертенка¹⁹. Если такой ребенок умирал, то его хоронили, хотя позже выяснялось, что вместо ребенка в гробу лежит осиновый чурбан (Власова 2015: 554, № 18, Новгородская губ.). Для распознавания «подменыша» часто применялась осина и предметы из нее (см. с. 238).

— Вологодская быличка рассказывает о священнике, который утверждал, что, хотя он и проклял некогда свою дочь, она по-прежнему живет у него. В то же время молодая девушка, пришедшая к нему, настаивала, что это не его дочь, а осиновое полено. Он пригласил ее в дом посмотреть ту, которую называл своей дочерью, и когда они с девушкой пришли в дом священника, его дочь, лежавшая на печи, закричала во все горло. Девушка, стащив ее оттуда, положила ее в корыто и ударила топором. Вместо оборотня в корыте действительно оказалось осиновое полено. «Вот кого, — сказала девушка, — кормили вы, тятенька, двадцать лет вместо меня» (РКЖБН 2008/5/4: 568, Вологодская губ., Яренский у.).

По наблюдениям Л.Н. Виноградовой, специфика русских версий о подмене как раз и проявляется в особом статусе «подменыша», который имеет вид предмета-оборотня (и прежде всего

¹⁸ О «подменышах» в славянской традиции см.: Виноградова 2016б, специально о его русских версиях, обнаруживающих несомненные связи с финно-угорской традицией, см.: Там же: 151–156.

¹⁹ Зиновьев 1987: 121, Читинская обл.; Черных 2004: 46, Пермский край; Власова 2015: 566–568, № 30, Новгородская губ.

полена, чурки, часто осинового); такая же модель развития сюжета характерна для финно-угорской мифологии, под влиянием которой она, видимо, и сформировалась в русской фольклорной традиции (к финно-угорской традиции относится и способ рубки «подменыша» под корытом) (Виноградова 2016б: 154).

Поскольку способность к оборотничеству является принципиальной особенностью поведения мифологических персонажей как класса, демоны могут принимать облик деревьев в разных ситуациях и с разными целями. В дерево может, например, обернуться злой дух, чтобы напугать человека и преградить ему дорогу: «На рицы топляныкы <живут>. У нocy можэ лякаты... От чэловик ишоў рэкою, лёдом [зимой] — то як взяло крутыть, то взяўса дуб на рицы. Стаў пэрэд йим дуб. Показаў такий прымир ёму, дубом стаў. [Кто?] — Злы́й дух» (ПА, Чудель Ровенской обл.), и т.д.

Имя дерева ~ имя демона. Известны мифонимы, производные от дендронимов и обозначающие демона по месту его обитания. Самая репрезентативная группа таких названий относится к именам черта, которые восходят к названиям кустарников и растений рода *Salix*²⁰: таковы, например, пол. *rokiciarz* или даже *rokita* (т.е. черт), от пол. названия низкорослого кустарника *Salix rosmarinifolia* (ива розмаринолистная, или ницелоз) (Matyas 1897: 102, Ново-Гаргский пов.). *Rokita* как лесной демон упоминается в польских средневековых сочинениях и судебных актах (Виноградова 2016г: 81), ср. бел. *лозаты́й, лозник* — черт, живущий в зарослях ивняка (Толстой 1995: 248), а также к ним примыкают атрибутивные наименования черта типа пол. *pan łoziniski, pan rokicki* (Marczewska 2002: 198). Поскольку лозы и вербы являются любимыми местами обитания черта, а также в силу общей тенденции к эвфемизации его имени, в украинско-полесской традиции возникают такие составные мифонимы-заместители, обозначающие черта, как *той, що лозами трясє* и *тэй, шо кубло ёго ў лозе* (Виноградова 2016в: 69, Житомирская обл.). У гуцулов, где более известны представления о том, что черт живет под бузиной, фиксируется мифоним *той, що під бзом сидить* (Хобзей 2002: 67).

Другая группа — это мифонимы, производные от названия хвойных деревьев (прежде всего от **bor*) и относящиеся к так называемым *genii loci* (духам места), см. рус. *борово́й, борови́к* (от *бор*

²⁰ О связи черта и кустарников рода *Salix* см. в главе «Верба, ива».

‘сосновый лес’) (Черепанова 2005: 214), пол. *borowy, borowiec, borownik* как названия мужского персонажа, *borowa baba, borowa ciotka* как названия женского персонажа, а также *gajowy* (Санникова 1990: 353, 363); в таких мифонимах связь с деревом выражена слабо, ибо это наименования более общего плана, относящиеся к лесным персонажам (то же можно сказать и о восточнославянских мифонимах типа *леший, лясовік* и под.). Сюда примыкают более редкие мифонимы типа с.-рус. *ельник*, с некоторыми не до конца понятными чертами образа (Виноградова 2016а).

Имеются случаи, когда демон получал имя, производное от дерева, части которого обычно использовались в апотропеической функции. В Заонежье, когда на пастбище начинали беспокоиться собаки (чужь лешего) или в доме пропадали вещи, считалось, что это проделки лешего, которого умирляли словами: «Кнут тебе, рябинник» (*рябинник* — леший) (Логинов 1993: 33). Болгарам известны мифонимы *глог, глогинковец* (от болг. *глог* «боярышник»): так называли человека, рожденного от вампира, который, в свою очередь, мог убить другого вампира²¹. По мнению У. Дуковой, это табуированное наименование, обусловленное обычаем протыкать вампиров колом или шипом боярышника (Дукова 2015: 97–98).

В свою очередь, деревья получают названия, мотивированные именами демонов, с которыми они связаны в народном предании. Таково, в частности, кашубское название осины *diàbèłk* (Sychta 1: 212). Украинское название бузины *несчазник*, по мнению И. Янышковой, представляет собой табуированное наименование черта (образованное за счет соединения отрицания *не-* и субстантива *счазник* ‘черт’, от укр. *щезнути* ‘исчезнуть’) (Janušková 2003: 90). Болг. диал. *вапирче* ‘боярышник’ указывает на название кустарника, который помогал человеку справиться с вампиром (Славянские древности 1995/1: 243).

На связь дерева с демоном указывают атрибутивные словосочетания, обозначающие разные породы деревьев и кустарников. С одной стороны, это такие названия, как серб. *вилинско дрво*, болг. *самодивско дърво, дяволско дърво*, укр. *русальная береза*, маркирующие принадлежность дерева той или иной группе демонов или их местообитание; с другой — это макед. *въркулачки трън*

²¹ Об апотропеической функции боярышника как средства борьбы с вампирами см. в главе «Колочие деревья и кустарники».

‘можжевелик’, скорее всего названный так потому, что способен остановить вампира; с третьей стороны, это названия типа в.-луж. *čertowa jabłučina, certowa jabłoń* ‘боярышник’ (Janušková 2003: 87), которые, по-видимому, могут объясняться двояко: и тем, что боярышник — это место обитания демонов, и тем, что с его помощью этих демонов можно одолеть.

Дерево и его части использовались демонами в качестве колдовского инструмента. У южных славян в этой роли выступают преимущественно колючие кустарники — терновник, боярышник, ежевика, шиповник и др. (см. в главе «Колючие деревья и кустарники»). Липовое лыко в русских быличках является атрибутом демонических персонажей; на голой липовой палке катается во ржи русалка, то же самое продельывает и колдунья, отнимая спор с чужих полей. И даже липовая лутошка, казалось бы, надежный оберег от разного рода демонов, и та выступает в качестве магического инструмента, см. предание о том, как Степан Разин, мифический герой и колдун, одним движением превращает кусок липовой лутошки в корабль с казаками (Неклюдов 2016: 35).

С другой стороны, части дерева широко использовались в качестве оберега и апотропея (осиновая борона, кол из боярышника и т.д.). Об этих значениях речь идет в тех главах книги, где предложены «портреты» отдельных деревьев.

Дерево в сюжетах мифологических рассказов. В быличках дерево и пространство вокруг него обнаруживают характеристики маргинального локуса, пограничья человеческого и природного, материальный мир которого оказывается крайне зыбким, неустойчивым, склонным к метаморфозам. В сюжете «Человек на свадьбе (пиру / в гостях) у чертей»²² человек (прохожий, музыкант, др.), обычно ночью, встречает свадебную процессию, которая приглашает его присоединиться; они отправляются в какое-нибудь место, где человек принимает участие в их пирушке/свадьбе, его угощают, дарят ему подарки и т.д.; наутро он обнаруживает, что вместо дома он сидит на дереве или под ним, а полученные

²² Восточнославянские былички в целом вписываются в сюжет СУС -677** «Скрипач (гармонист) у чертей (в аду). О литовских вариантах сюжета «Музыкант на пиру (свадьбе) чертей» с участием вальняса см.: Велюс 1982: 122–123.

им от встречаемых «культурные» предметы оказываются ненужными (обычно отходами, старыми листьями, экскрементами) либо обнаруживают свою растительную природу (лошадь — ствол дерева или палка). В этом сюжете дерево предстает в двух своих основных ипостасях: как локус, где все начинается (человек встречается процессию у дерева, в лесу) или заканчивается (человек, проснувшись или перекрестившись, обнаруживает себя на дереве), а также как материал, из которого могут быть сделаны «подарки» демона.

— «Это ж забиралы одного, зобралис да прийихалы по одного дядьку, музыканта. Кажэ: поедемо. Забралы пару конэй того дядька и повэзлы на свадьбу. Той дядько там ужэ грае, грае, там на столах ужэ ўсэ. Дывитса, аж тые мачеють пальцэм да око мажуть. И той помазаў око, тэй музыкант ужэ. Подывиўса вин — и это с хвостами танцують! Тые куцаны <хромые>. А на столах тые гоўняки киньские... Сатана! Они би люди, паничи, ўсех так бачиш их. Так после вин ужэ ту свадьбу коньчилы, погулялы, он дывитса — его на бэрэзыне его везуть крывэе, на бэрэзыне они яго тегнуть. Бо вин око помазаў, так ужэ вин бачыть, як так-то вин будто коньми везуть, а як вин око помазаў, так вин усе бачыть. Подывиўса — аж заплотили грошы, аж то бэрэст у яго, наложылы бэрэсту» (ПА, Нобель Ровенской обл.).

— Болгарская быличка рассказывает о человеке, встретившем ночью свадьбу самодив и принявшем в ней участие; когда на заре пропели петухи, он обнаружил себя сидящим на вербе, а вместо сосуда с вином, которым его якобы угостили самодивы, он держал в руках конский череп (Мицева 1994: 95–96).

Эпизоды, в которых речь идет о превращениях и мистификациях, связанных с подарками демона или перемещениями человека из демонического мира в человеческий, входят в состав мифологических рассказов на другие сюжеты. Например, в рассказы, повествующие о встрече демона и человека на территории, принадлежащей демону:

— «Место есть Ямы. Там пугало. Раз идет мужик пьяный, подходит к нему кто-то на этом месте, говорит: Давай, Алексей, выпьем. Тот пошел, стал пить, а перекрестился, очухался — на елке сидит, за сучок держится» (Березович 2010: 111, Вологодская губ.).

— В финале рассказов о полете человека на шабаш вслед за ведьмой лошадь, на которой простак возвращается с шабаша, наутро оказывается деревом, веткой, палкой или стволом (см. также: Народная демонология Полесья 2010/1: 240–242): солдат подсмотрел, как его хозяйка-ведьма, помазав себе чем-то под мышками, полетела на базар в Киев. Он повторил ее действия и тоже полетел туда же, но когда ведьмы были готовы его разорвать, его хозяйка дала ему коня и велела быстро «тікати»; когда же он вернулся домой, обнаружил, что под ним не конь, а верба (Драгоманов 1876: 70); деревянная палка (Иванов 1991: 444, Харьковская губ.) и т.д.

Аналогичные эпизоды встречаются в рассказах о «подарках», которые человек получает при обмене с демоном.

— «Она (русалка) колыхала дитя да на мою свекруху говорила: “Поколыши мое дитя, я тебе заплачу, и не пужайся”. Дала сверток полотна и каже: “Только сколько ни будешь жить, не раскатывай все. Тобе хватит на жизнь”. А тоя раскотила и йон стал берестом, и все, шо ни шила, берестом стало» (ПА, Дяковичи Гомельской обл.).

Подобные подмены характерны и для других сюжетов народной демонологии (например, о продаже души дьяволу): черт дает человеку деньги; однако если человек раскроет кому-нибудь тайну сделки, деньги превратятся в листья, еда — в кал и т.д. (Завойко 1914: 106–107).

Независимо от того, о каком конкретно сюжете идет речь, действие заканчивается тем, что человек обнаруживает себя на/под/рядом с дубом, вербой, елью, осиной, березой, липой и т.п. При этом выбор конкретной породы дерева («доброе» или «злого», к примеру) никак не влияет на развитие действия, поскольку все деревья в конечном счете оказываются изофункциональными. Поэтому логична и частая подмена в повествовании видовых объектов (дуб, береза, осина и др.) родовыми (дерево вообще, куст, пень и т.д.).

— «...мужичок, подвыпивши, вечерком возвращался с пирушки в свою деревню пешком. Вдруг попал ему какой-то человек, назвавшийся земляком и пригласивший к себе на перепутье.

Когда наш мужичок зашел в дом... то увидел там большое общество танцующих гостей и принял сам участие в танцах... Но когда мужичок... побожился, то все виденное им исчезло. Сам он стоял под колесом мельницы... Кругом его торчали обгорелые пни, а он после пляски среди этих пней оказался весь забрызган грязью» (РКЖБН 2008/5/4: 39, Вологодская губ., Тотемский у.).

Показательны «замены», которые имеют место в подобных сюжетных ситуациях, когда любые «культурные» объекты становятся природными: курительная трубка оказывается сучком или мхом, рюмка — еловой шишкой, деньги и пряники — листьями дерева, угощение, еда — конскими экскрементами, одежда — липовой корой, холст — берестой, ружье — суком дерева, музыкальный инструмент — корневищем, столы и стулья — пнями (мотив А1 21 по указателю Зиновьева). В рамках этого и некоторых других сюжетов имеет место мена дома и дерева: проведя ночь в доме, человек на самом деле оказывается в лесу на дереве («Человек на свадьбе чертей»), и наоборот, спасаясь от чертей, которые увозят его силой, человек хватается за сук дерева, а оказывается висящим на бруске в своей избе (сюжет «Нечистая сила предлагает подвезти, морочит», Корепова и др. 2007, № 532, см. сюжет ГП 10 по указателю Зиновьева). Наконец, еще одна группа замен касается коня или лошади как средства передвижения: как мы уже говорили, конь почти всегда на поверку оказывается деревом; в рамках же сюжета «Нечистая сила предлагает подвезти, морочит» ведьма сажает человека на метлу, веник и т.п. (Корепова 2007 и др., № 913).

Справедливости ради заметим, что в этих сюжетах фигурирует не только лес, дерево или его части; «иномирное» пространство разнообразно, поэтому привидевшаяся путнику чаша с вином может оказаться шишкой, а может черепом коня; место, где человека подманивает демон и происходит мистификация, — лесом, кладбищем, прорубью, кочкой в болоте, большим камнем и т.д. (Корепова и др. 2007, № 572–574; Платонов 2007: 260). Постоянной величиной остается лишь замена «культурного» пространства или артефакта на природный локус и «природный» же вещный мир.

Еще один сюжет, соединяющий мир демонов и мир деревьев, — «Громовник преследует нечистого, скрывающегося в дереве или под ним». Дерево — это место, под которым во время грозы прячется дьявол (черт, нечистая сила разного происхождения),

а Бог (Громовник, Перун, Илья), преследуя бесов, поражает молнией и демона, и само дерево, и человека, спрятавшегося под этим деревом. Наиболее внятные фольклорные материалы, подтверждающие и сам этот сюжет, и имя громовержца (Перун), зафиксированы в белорусском, а также в литовском фольклоре (см. в главе «Дуб»). Тем не менее во всех славянских традициях обнаруживаются привязанные к конкретным породам деревьев верования, мифологические рассказы, регламентации и иные по жанру тексты, которые определяют место того или другого дерева в этом сюжете.

Рассматриваемый сюжет может облекаться в жанр былички. Гуцульский рассказ о черте гласит:

— «Ну, грим бйе того дэрэво, потому шо тамэчки... цэй *дидько* ховайеця. Мама моя повистувала, шо пасла корову... То там узриле — хлопец з кориння з смэрэке велизайе... тай лизе з того кориння, тай... у вэршек улизайе, а з вэршека злизайе — зноў у кориння та велизайе. Тай так гену <молния> така, шо той хлопец запещеў, ведко, шо убело, а смэрэку гэт вэрвало» [Гром бьет то дерево, потому что там под ним *дидько* прячется. Моя мама рассказывала, как пасла корову... И там увидели — из-под корней ели вылез хлопец... и лезет из корней и на верх влезает, а с верхушки снова в корни и вылезает. В ель ударила молния, хлопец запищал, понятно, что его убило, а ель вырвало] (Левкиевская 1994: 259).

В качестве места действия в подобных текстах может фигурировать и просто дерево, без уточнения его породы, а также пень, выворотень и т.п., см. в полесской быличке, включающей мотив «черт дразнит Бога»²³:

— «Ета мой бацько пакойник расказваў. Хадзиў ахотник ў лесе. Найшла хмара и стала гремець, а пад тым, пад ўуваратнем

²³ О мотиве перебранки черта и Бога см. также: Белова 2004, № 256, 259; о нем также см. в главе «Дуб». Сюжет перебранки «нечистого» с Богом может осложняться мотивом нехватки, запираения небесной влаги, дождя и их последующего освобождения. См. свидетельство из Симбирской губ.: «...Дождя Бог не дает потому, что на кладбищах схоронен опец, потому что опец этот будто во время грозы встает из могилы и дразнит Бога...» (Сивопляс 2008: 275).

такее незъвесна што — паказывае жопу²⁴, пад гром, гром гремиць. Каму ж ён паказывае — Богу паказывае. Ну дак ён пабачыў, ужэ паглядзеў, да зарадзіў винтоўку, да стрелиў, да убіў, да ужэ стаиць, ўот думае: не то свиння, не то сабака, не то авечка. Ни галавы нема, ничего нема, такой бу чарбачок ляжыць и ўсё» (ПА, Жаховичи Гомельской обл.).

Особую группу текстов в рамках сюжета о нечистом, скрывающемся от преследования Громовника в дереве, составляют поверья о том, что в одну из летних ночей молния поражает плоды лесного ореха, из-за чего они чернеют, сгорают изнутри или просто портятся (см. в главе «Орешник»).

Значительно чаще рассматриваемый сюжет реализуется в форме поверья, которое мотивирует запрет прятаться в грозу там, где сидит нечистый. Такие поверья формируют целую систему рекомендаций, определяющих, под какими деревьями можно прятаться во время грозы (это деревья, которых избегают демоны, — липа, лещина, ясень, можжевельник), а под какими нельзя. Наиболее опасными в этом отношении деревьями считаются дуб и осина: «Грум най-больш б'е ў дуб... Не стуй, кауць, под дубом, як гроза. Юн <гром> може пасыць ў дуб. Часто убивае пуд дубом» (ПА, Замошье Гомельской обл.); когда гром бьет, нельзя прятаться под осину, «бо там *сатана* хаваеца» (ПА, Семцы Брестской обл.). Впрочем, такого рода поверья могут мотивировать тотальный запрет прятаться в грозу под деревом — без уточнения его породы.

— «Підчас бурѣ на поли... під дерево не лѣзь, бо *тот, пропав бы*, все прячесья пѳд дерева, де челядь сидить» (Свѣтлик 1929: 144, Имстичево, Закарпатская обл.); «Як громить, трѣба хрѣститись. Гром убивает *нечистого*. Он ховається под грушой, под вербоу, под дубом. Ховається у людини. Надо хрѣститись и читать: “Отче наш”, як грѣмит» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.); «Пярун убье пад дерэвам. Ни пад якѣ дерэво ни прятаца — там *нячистый*» (ПА, Присно Гомельской обл.).

— В Лесковацком крае (Сербия) запрет сидеть под деревом в грозу поясняли тем, что в это время мифический «змај» или святой

²⁴ Еще один способ дразнить Бога — показывать ему язык (см.: Белова 2004, № 256, Волынская губ.).

Илия борются с «алами», которые «пьют» урожай, вырывают с корнем деревья и уничтожают виноград (Ђорђевић 1958: 563).

Другая группа запретов, мотивируемая рассказами о преследовании громовержцем демона, относится к деревьям, поваленным бурей²⁵.

— Болгары называют такое дерево *тряснатото, прокълнато, дяволско, осатанено дърво*: его не вносят в дом, не жгут в очаге, чтобы в посевах зерна не было головни, и не трогают голыми руками — это грех, и совершивший его навлечет смерть на домоладцев и скотину (Ловешки край 1999: 274, 277; Сакар 2002: 237).

— «Сосну бралы, подвалыны дубови робылы, а як то шо grim ударыть, то воны нэ будуть браты того дэрэва. Бог нэ живэ бэз Пустого, а Пустэ нэ живэ бэз Бога, то там, дэ Пустэ сыдыть, туды grim бье» (ПА, Грабово Волынской обл.)²⁶; «Незя, кажуть, бо *нэчыста сила* сидзела <на этом дереве>, на хату не бэруть, як вдарил гром. Дэрэво нежалосливо. *Лукавый* там быў» (ПА, Олбин Черниговской обл.)²⁷; «Побытэ дэрэво — на дрова його бралы, да, а на будивництво [строительство] — ни, бо гришнэ дэрэво, там *злый дух* е» (ПА, Березичи Волынской обл.).

Последнее свидетельство вводит в рассматриваемый сюжет мотив наказания «грешного» дерева, видимо, за то, что оно прячет под собой черта.

Черта и побитое бурей дерево может объединять еще один сюжет — о вихре как «чертовой свадьбе» и о том, что такое дерево поломал сам черт:

— «Витролом, буролом, виворот — то *чорт вывалыў*, як в дэрэвыну хаваўся. На дрова и на стройку нэ бралы» (ПА, Ветлы Волынской обл.); «Буралом — як ломит деревья, *чёрт тешится* — як лес ломить.

²⁵ Так называемым громобоям, выворотням и т.д., см.: Славянские древности 1995/1, s.v. *Выворотень, Громобой*.

²⁶ Мифоним *пустэ* встречается как эвфемистическое обозначение черта на крайнем юго-западе украинско-полесской зоны: «На лисовэ казалы *пустэ*, лисовэ, як людына» (ПА, Красностав Волынской обл.), ср. с укр. гуцул. *пустий* 'поганий, недобрый' (Гуцульскі говірки 1997: 159).

²⁷ Карпатские и украинские примеры см.: Богатырев 2006: 187–188; Сілецький 2002: 529–530.

Як налетит вихар и лес валит, то гаварят, шо у хату нельзя брати тый буралом» (ПА, Хоробичи Черниговской обл.); «Як гром бье — нэ палать <это дерево>. З вуворта нэ бэруть хату строить — то *Сатана повернуў*. То незя ў хату» (ПА, Радеж Брестской обл.).

Регламентации, мотивированные рассматриваемым сюжетом, могут иметь прямо противоположный характер, указывая на безопасные в грозу места и деревья, см. в поверьях бойков: при грозе надо взять *яловець* (можжевельник), «бо яловець чисте дерево, в нього грім не вдарит», и посадить у дома *орішницю*, т.к. в нее гром не бьет (Левкович 2010: 75, 78). Белорусы Виленщины считали, что такая ель, вершина которой имеет форму креста, может служить убежищем в грозу, а другие ели — нет (Внукович 2016: 427).

Представление о том, какое именно дерево опасно или безопасно в грозу, существенно варьируется в разных локальных традициях. И если лещина считается безопасным деревом в большинстве традиций, то другие деревья такой последовательности — в рамках славянской мифологии в целом — не демонстрируют. Об этом свидетельствуют данные по хорватской и смежным с ней южнославянским традициям. Жители Хорватии считали, что чаще всего молния поражает дуб, грецкий орех (Далмация, Герцеговина, Македония), черешню (центральная Босния), грушу (центральная Сербия), тополь (южная Македония, словенская часть Истрии); среди других деревьев (также компактно локализованных на карте Южной Славии) — верба, осина, сосна, ель, яблоня и другие деревья. Из безопасных в грозу деревьев на первом месте оказывается лещина, за которой следуют липа, верба, бук, граб, маслина и др. (Vinšćak 2002: 39–47).

Наконец, еще один сюжет, который сопоставляет деревья и демонов, — «Трудные задания, поручаемые чертям», и в частности счет предметов (ATU 1172). Поскольку смысл трудной задачи в данном случае состоит в ее принципиальной невыполнимости, демонам поручается счет неисчислимого, для чего подходят и иголки на хвойной ветке, и деревья в лесу. Иногда неразрешимость задачи обусловлена другими обстоятельствами, в частности тем, что черти вынуждены иметь дело с христианскими символами. Нижегородская быличка гласит, что, получив задание считать деревья в лесу, черти (*люди недобрые*) возвращаются ни с чем, поскольку не могут сосчитать рябин из-за крестообразной формы листьев этого дерева (Жорепова и др. 2007, № 897).

Деревья vs демоны. Колдунам и ведьмам приписывалась способность негативно влиять на деревья — лишать их плодovitости, а также ломать, сбивать с них листья и т.д. В Речицком Полесье запрещалось наступать на сломанные ветки, потому что их якобы поломал черт (Pietkiewicz 1938: 37). У мазуров (поляков, переселившихся в южную Пруссию) высохшие в лесу деревья считали результатом злокозненной деятельности моры (*zmory*), которая не только душит людей и животных, но также вредит деревьям и кустарникам (Szyfer 1975: 122).

Злонамеренное воздействие демонов и колдунов на деревья может осмысляться в связи с материализацией слова (проклятия) или сглаза. Колдун или просто человек с урочливым взглядом направляет на дерево проклятия и недобрый взгляд, и в результате дерево либо сохнет, либо на нем появляются наросты.

— Колдунья шла мимо дерева, на котором сидели вороны, и ей не понравилось, что они на нее смотрят. Она глянула на них, после чего на следующий день дерево засохло, а вороны вместе с птенцами и гнездом исчезли (Проза Падзвіння 2011, № 920, Витебская обл.).

— Колдун может насадить килу не только на человека или скотину, но и на дерево и любой другой предмет, пустив проклятье по ветру: «...килы-те пускают. А если не на определенного человека, то они даже к ограде прививаются, к полу, к березе вот такой шишкой, как пена» (Корепова и др. 2007, № 943, см. также: 944–945).

Такое же объяснение получили «праклёны» — наросты на деревьях разной формы, пущенные колдуном по ветру и «натолкнувшись» на деревья. Когда ведьмарю приходит пора заняться чарованием (а это время выбирает черт), он пускает с ветром свои слова, и «*jeno idzie darohaju i jak nikoho ni spatkaje, to u dzierawo idzie i jeno zsochnie. Jak u ljesi dzierawo suchoje, to u juom je(st) lichojе*» [оно идет дорогой и если никого не встретит, то идет в дерево и оно сохнет. Если в лесу дерево сухое, то в нем есть лихое] (Federowski 1897/1: 90, № 271, Гродненская губ.).

Когда нечистая сила побуждает человека заняться колдовством, он стремится причинить вред не человеку, скотине или культурным растениям, а, к примеру, дереву, на котором такое зло скажется минимально. Этот сюжет можно встретить в рассказах о заламах

и завитках: человек скручивает ветки на дереве или кустарнике, вместо того чтобы испортить посевы на чужом поле (см.: Народная демонология Полесья 2010/1: 368–369).



Две мифо-ритуальные подсистемы традиционной культуры — народная демонология и народная дендрология — существуют в постоянном диалоге друг с другом.

Демоны активно «населяют» деревья, обитают на них или вблизи них, проводят там время или просто собираются, реализуя свои социальные «потребности». Тем самым демоны, духи и ведьмы с колдунами «участвуют» в формировании мифологии этих деревьев и в конечном счете определяют их «портреты». Со своей стороны, деревья, лес и растительность в целом задают облик персонажей мифологической системы, особенно так называемых духов природы и лесных демонов, а также парадигму их метаморфоз. Деревья и демоны «обмениваются» именами, мотивированными как местом обитания демонов, так и функциями деревьев по отношению к ним. Реализуя функцию дерева как универсального медиатора мифологической системы, отдельные деревья формируют вокруг себя «зоны контакта», где человек, заинтересованный в общении с духами природы и лесными демонами, может осуществить подобный контакт.

Демонологические представления вовлекают деревья в широкий круг сюжетов, таких как «Человек на трапезе/танцах у самовил», «Человек на свадьбе (пиру/в гостях) чертей», «Громовник преследует дьявола, скрывающегося в дереве или под ним», «Демон подменяет ребенка», «Трудные задания чертей» и нек. др.

Пребывание демона на дереве или вблизи него постоянно, сезонно или по случаю формирует систему регламентаций, распространяющихся на деревья, и в целом обуславливает поведенческую тактику человека по отношению к реальным деревьям, определяя, что, когда и как можно делать с ними и рядом с ним, а что чревато разного рода опасностями и ущербом. Такие запреты не являются исключительной особенностью круга демонологических верований, а представляют собой часть общей системы, регламентирующей поведение человека в отношении разных групп опекаемых и неприкасаемых деревьев.

Деревья, отмеченные знаками «присутствия» тех или иных демонов (особенно деревья необычной формы и вида, с аномалиями и т.п.), получают имена подобно другим микротопографическим объектам, создают маркированные точки на карте местности и тем самым формируют «мифологическую» топографию местности²⁸, которая, в свою очередь, взаимодействует с топографией собственно «сакральной». Такое взаимодействие создает особый тип пространства, названный Е.Л. Березович «заветным местом», иначе говоря, местом, связываемым с проявлениями как божественного и чудесного, так и «нечистого» начал: «Заветное место можно трактовать как 'отмеченное', 'особо выделяемое', причем эта выделенность оказывается амбивалентной в плане ориентации на *святое* или *нечистое*, *ценное* или *обсценное*» (Березович 2010: 100 и далее).

Поводом для формирования представлений о таком месте, их начальной точкой является, как правило, некое легендарное или бытовое событие, почти всегда исключительное, в том числе и прежде всего сверхъестественное (явление иконы на дереве, убийство или захоронение под деревом некрещеного младенца). Позже это место получает соответствующую оценку и аксиологические маркеры (*хорошее–плохое, доброе–злое, благословенное–прóклятое, святое–бесовское* и т.д.), а также иногда и имя-топоним (по одному из его природных объектов), оформляется кругом сюжетов (тексты этиологического характера, объясняющие особенности этого места; мифологические рассказы, подтверждающие его эксклюзивность), сводом регламентаций (запреты на посещение или рекомендации, касающиеся визитов), а также ритуалами и магическими практиками (посещение этого места для гаданий и других эзотерических ритуалов или в целях приобщения к сакральности, обретения здоровья и т.д.).

²⁸ В Вытегорском у. Олонецкой губ. рассказывали о старике по имени Сава Паздеря. Однажды он увидел на берегу озера чертовку, которой принадлежали отличные коровы, и хитростью отобрал их у нее, а когда она пришла забрать их обратно, схватил ее за косы и оторвал их, сделав тем чертовку безвредной. Косы чертовки остались в руках у старика, который повесил их на большую елку. Место, где жил Сава Паздеря, известно было под названием *Паздерина-наволока*. Крестьянин, рассказавший эту легенду, как пишет корреспондент «Олонецких губернских ведомостей», «показывал мне недалеко от бывшей избушки остатки упавшей и сгнившей елки, на которой, будто бы, были повешены чертовкины косы» (Олонецкие губ. вед. 1892/40: 420).

Сказанное о «заветном месте» можно с известными оговорками распространить и на южнославянскую (в особенности балканославянскую) традицию. Как мы уже говорили, в мифологических рассказах и верованиях Южной Славии нелегко провести четкую грань между деревьями сакральными или демоническими, поскольку на фоне общей табуированности целого ряда деревьев не всегда понятно, почему табуированы именно они — принадлежат ли они вештицам, вилам или являются культовыми (*запис*), или они принадлежат вилам, будучи культовыми, или они просто охраняются системой запретов и подтверждающих их мифологических рассказов, или отличительной чертой таких деревьев является *сеновитост*, т.е. то, что они обладают особой силой. Такая взаимопроницаемость верований, связанных с деревьями, их синкретичность, указывает не только на особую роль дерева в картине мира Южной Славии, но и на то, что в южнославянской мифологической системе гораздо большую роль, нежели у западных и восточных славян, играют духи природы и разного рода демоны — хозяева местности, теснейшим образом связанные с природными сферами — растительностью (в том числе деревьями), водой, воздухом, горами.

В рамках рассмотренных сюжетов встречаются практически все деревья славянского фольклорного дендрария (кроме плодовых), поскольку в целом любое дерево может оказаться местом временного или постоянного обитания демона либо по разным причинам считаться несчастливым, неблагословенным или проклятым. Это говорит как об устойчивости самих мифологических сюжетов, так и о том, что все породы деревьев, релевантные для славянской мифологии, являются в некотором роде аллоформами «дерева» как этнокультурного концепта и родового понятия.

ДЕРЕВО В СЮЖЕТАХ СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ

**Ветхозаветные сюжеты. — Новозаветные сюжеты
и мотивы.**

Славянские сюжеты о происхождении деревьев или отдельных их особенностей, рассказы о благословении деревьев, объясняющие их полезные свойства, и об их проклятии и появлении у деревьев негативных черт — все они являются частью широкого корпуса этиологических текстов, посвященных происхождению мира и его элементов. Значительная часть этих рассказов восходит, что вполне понятно, к событиям Священной истории, в том числе в ее легендарно-апокрифической версии.

В этом кратком очерке мы подытожим сказанное выше при рассмотрении «портретов» отдельных деревьев. Начнем с **ветхозаветной тематики и персонажей**. Легенды о происхождении мира и его объектов часто имеют дуалистический характер, т.е. признают участие и Бога и дьявола (Сатаны) в их творении.

В рамках событий, связанных с темой сотворения мира, наиболее известны польские и белорусские легенды об ольхе, объясняющие красноватый оттенок ее древесины попавшей на нее кровью дьявола. При этом сами по себе эти легенды повествуют не об ольхе, а о творении животных (волка, овцы, козы, лисы и др.), в то время как приобретение древесиной ольхи красноватого цвета — лишь результат сопутствующих основному событию обстоятельств¹. Опорная точка этого рассказа — кровь, которая попала

¹ В сербской легенде о творении мира Бог посылает пчелу подслушать разговоры Дабога; пчела садится на лист тополя, который дрожит, и от этого падает на землю, за что Бог и проклинает тополь (Самарција 2016: 199, № 1). Здесь, так же как и в легендах об ольхе, речь идет не о дереве, а о других вещах, касающихся творения, а дерево оказывается невольным участником событий и невольным виновником.

на ольху (чаще всего от дьявола), — сохраняется в фольклорных свидетельствах даже в тех случаях, когда сам сюжет не связан с дуалистическими представлениями и дьяволом, ср. белорусское верование, согласно которому ольха приобретала красноватый оттенок от крови повесившегося на ней Иуды, или польское — что это кровь Христа, пролитая им на кресте.

В Южной Славии основной корпус легендарных сюжетов, касающихся деревьев и кустарников и апеллирующих к теме соперничества Бога и дьявола, относится к кизилу. Эти легенды объясняют такие особенности кизила, как исключительно раннее цветение и позднее созревание его плодов. Основной предмет спора — плоды кизила, которые в конечном счете всегда достаются Богу, обманувшему дьявола и, в частности, «передвинувшему» появление плодов у кизила на более поздние сроки (см. в главе «Кизил»).

Известно, что дуалистические легенды часто организованы таким образом, что Бог и дьявол создают что-то очень похожее, просто у Бога его творение получается удачным и полезным для человека, а у дьявола — будто отраженным в кривом зеркале: несовершенным и порой довольно вредным². Такую пару в мире кустарников составляют, если следовать за южнославянскими легендами, виноград, созданный Богом, и ежевика, которую сотворил дьявол. Вот пример такой легенды. Отрезал себе Бог кончик мизинца на руке, из него капнула кровь, а из нее выросла виноградная лоза. Дьявол сказал людям, что он может создать сладкий виноград, отрезал себе палец, бросил его на землю, и из него выросла ежевика. Ежевика созрела раньше винограда, но в старые времена никто не ел ее до тех пор, пока не попробует винограда. Верили, что если попробовать ежевику прежде винограда, то дьявол будет радоваться, а виноград так и останется зеленым (Пећо 1925: 402–403, Босния).

У восточных и западных славян подобных легенд о происхождении кустарников и деревьев практически нет. Из кустарников традиция приписывает дьявольское происхождение лозе и раките (см. в главе «Вербa, ива»), а также шиповнику, боярышнику и другим колючим кустарникам (восточные славяне, болгары). Например, Зерзевул, согласно западноболгарской легенде, посадил, подражая Богу, те же деревья и цветы, что и Господь в раю,

² Об этом и других типах «этиологического сценария» см. специально: Белова 2013.

однако со временем они превратились в «търње и глогъе» (СБНУ 1889/1: 98); терновник же появился в результате «порчи» правильных семян, посеянных Богом, которые попали на землю, отравленную слюной черта (Шейн 1902/3: 314, Белоруссия). К событиям третьего дня творения, когда Господь создавал растительность, можно отнести и редкую болгарскую легенду о том, как на земле, возникшей из разбухшей в воде лепешки, Господь посадил грецкий орех (с люлькой-качелькой, в которой качался сам), а затем герань, базилик и остальные травы (Ковачев 1914: 49). Заметим попутно, что подобных сюжетов о происхождении самих деревьев и кустарников, а не об их последующей трансформации или приобретении ими специфических свойств, в славянской этноботанике очень мало: почти всегда эта позиция в истории «портрета» того или иного дерева остается «незаполненной».

Из других сюжетов с участием Бога и дьявола упомянем карпато-южнославянские легенды о происхождении колючих сучьев ели и пихты, появившихся в результате вмешательства дьявола, который «испортил» гладкий ствол созданного Богом дерева, набив в него гвозди или клинья. Сербы в окр. Лесковаца считали, что, когда дьявол хочет забраться на верх ели, он вбивает в дерево клинья и поднимается по ним (Ђорђевић 1958: 560). О других преданиях о происхождении деревьев и кустарников см.: Усачева 2000; Самарџија 2016а.

Нарушение заповеди, данной им Богом, и последовавшее за этим грехопадение первых людей как событие Священной истории также нашло отражение в фольклорных текстах. В центре внимания в данном случае оказалась яблоня, растущая в раю, происхождение которой традиция (апокрифическая, а вслед за ней и фольклорная) связала с дьяволом (болгары), противопоставив яблоню (как дерево, способствовавшее грехопадению) всем остальным деревьям, созданным Богом (казаки Кубани). См. в главе «Яблоня».

В славянском фольклоре яблоня отмечена еще в нескольких сюжетах, в которых с известной осторожностью можно усмотреть влияние легенд о грехопадении, причем влияние это, с точки зрения его оценки, прямо противоположное. С одной стороны, яблоня — как дерево, имевшее отношение к Сатане и благодаря этому приобретшее негативный ореол, — оказалась местом сезонного пристанища дьявола (черта), изгоняемого оттуда лишь после освящения

плодов на Преображение (восточные славяне), см. карпатскую легенду, в которой на яблоне поселяется Смерть (Сенько 1993, № 91, Старосамборский у.). С другой стороны, яблоня — как дерево из райского сада — в календарных нарративах и легендах превратилась в дерево, растущее на том свете, плодами которого Бог или св. Петр угощают души умерших детей (восточные и южные славяне).

Легендарных текстов с **новозаветными персонажами** гораздо больше, хотя сам состав этих событий довольно ограничен. Рассмотрим их в «хронологической» последовательности.

Рождение Христа отмечено в интересующем нас материале по меньшей мере трижды. В болгарских колядках о рождении и крещении Иисуса упоминается в связи с осиной, рябиной-берекой и другими деревьями, которые Богородица наказывает за проявленное ими неуважение в важнейшие моменты его жизни: в момент рождения Христа вся природа почтительно замирает и только отдельные деревья продолжают шелестеть, качать ветвями, и т.д.³

В достаточно редких случаях упоминается о том, что Христос родился под елью, и поэтому в день его рождения принято ставить в домах ели (Полесье, Хорватия). И, наконец, третий корпус текстов, несколько более обширный, можно поставить в связь с эпизодом о «дарах волхвов» и вифлеемской звезде, который известен как по Евангелию от Матфея (Мф 2: 9–11), так и по множеству апокрифических евангелий детства. Эти легенды одновременно объясняют и происхождение самого обычая ставить рождественскую ель (как подарок младенцу Христу, который ему преподнесли другие деревья), и традицию ее украшения (ель сама нарядилась

³ См. мотив тишины, сопровождавшей момент рождения Иисуса, в апокрифических евангелиях, прежде всего в Первоевангелии Иакова, гл. XVIII: «И вот я, Иосиф, шел и не двигался. И посмотрел на воздух и увидел, что воздух неподвижен, посмотрел на небесный свод и увидел, что он остановился и птицы небесные в полете остановились, посмотрел на землю и увидел поставленный сосуд и работников, возлежавших подле, и руки их были около сосуда, и вкушающие (пищу) не вкушали, и берущие не брали, и подносящие ко рту не подносили, и лица всех были обращены к небу. И увидел овец, которых гнали, но которые стояли. И пастух поднял руку, чтобы гнать их, но рука осталась поднятой. И посмотрел на течение реки и увидел, что козлы прикасались к воде, но не пили, и все в этот миг остановилось» (Новозаветные апокрифы 2001: 24–25). О мотиве тишины в болгарских колядках и религиозных песнях см.: Вранска 1940: 135 и далее.

и в таком виде отправилась к Христу; ангел украсил ель звездами, чтобы порадовать Христа; украшение рождественской ели звездочками как воспоминание о Вифлеемской звезде и т.д.). Однако вне зависимости от конкретных деталей такие легенды всегда содержат указание на дары (белорусские и польские легенды). Украшение рождественской ели может связываться с ветхозаветными событиями (Белова 2004, № 446, польское поверье); сходную мотивацию находим в Закарпатье, где украшение елки яблоками объясняли тем, что Адам и Ева в раю отведали яблока (ПР 1930/7: 27).

Чаще других в легендах, касающихся деревьев, обыгрывается бегство Святого Семейства в Египет. Почти половина деревьев славянского дендрария участвует в этом эпизоде — вне зависимости от того, как в нем оцениваются их поступки.

Напомним, что бегство в Египет описывается только в Евангелии от Матфея: «Когда же они <волхвы> отошли, — се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его. Он встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет, и там был до смерти Ирода» (Мф 2: 13–14). В апокрифических евангелиях упоминания о бегстве Св. Семейства в Египет довольно часты: это Слово на Рождество Христово о пришествии волхвов, Житие Пресвятой Богородицы и мн. др., прежде всего из числа апокрифов, принадлежащих к евангелиям детства и «дополняющих» историю рождения и детства Марии и Иисуса.

Вместе с тем, хотя в этих и целом ряде других апокрифических сказаний бегство в Египет и присутствует (в виде краткого сообщения или подробного рассказа о чудесах, случившихся во время этого путешествия), упоминаний о деревьях, поклонявшихся Св. Семейству или помогавших ему в пути, в них практически нет. И лишь в Евангелии Псевдо-Матфея (лат. «*Evangelium pseudo-Matthaei*»; другие его названия «Книга детства Марии и Христа Спасителя», «История рождения Марии и детства Спасителя» и т.д.), созданном отчасти под влиянием Первоевангелия Иакова и Евангелия от Фомы, причем довольно поздно (возможно, не ранее IX в.), и скорее всего составленном на латыни⁴,

⁴ Об истории апокрифических евангелий и специально Евангелия Псевдо-Матфея см.: Сперанский 1895; Свенцицкая, Скогорев 1999.

есть эпизод, в котором деревья проявляют почтение к беглецам и оказывают им помощь.

Имеются в виду прежде всего XX и XXI главки этого апокрифического текста, где говорится следующее: уставшая по дороге Мария решила отдохнуть под пальмой, на которой было много плодов, однако Иосиф не мог дотянуться до них; Иисус приказал пальме наклониться, и Мария смогла насытиться ее плодами; у путников кончались запасы воды, и тогда по воле Иисуса из-под корней пальмы забил источник; на следующий день, когда путешественники собирались продолжить свой путь, Иисус в благодарность за помощь сделал так, что одну из ветвей этой пальмы ангел унес в рай, где ее посадили в землю (Новозаветные апокрифы 2001: 52–53). Очевидно, что и сам эпизод (отдых/укрывание под деревом), и особенно отдельные его мотивы (склонение ветвей, последующее благословение/награждение дерева со стороны Иисуса или Богородицы) отразились в фольклорной традиции, хотя и в сильно трансформированном виде⁵. Пересказы этих апокрифических евангелий и соответствующих им фольклорных легенд, включая интересующий нас эпизод, вошли в народную литературу чехов и поляков прежде всего, распространяющуюся массовыми тиражами, что также способствовало их популяризации (Zowczak 2000: 265); пример такой апокрифической песни, изданной для народа, приводит И. Франко (Франко 1899/2: 404–408). Эпизод с деревом отдохновения известен также по Четьям mineям Димитрия Ростовского⁶. Определенную

⁵ О фольклорных сюжетах, связанных с проклятием и благословением деревьев, см.: Усачева 2010.

⁶ См. под датой 26 декабря «Сказание о бегстве Пречистой Девы Богородицы с Богомладенцем в Египет»: «Когда они вошли в Египетскую страну и находились в пределах Фиваиды, приблизились они к городу Ермополю. Близ входа в сей город росло очень красивое дерево, называвшееся *персея*, которое тамошние жители, по своему идолопоклонническому обычаю, почитали как бога — из-за его высоты и величественной красоты, поклоняясь ему и принося ему жертвы, ибо в том дереве жил и бес, почитаемый ими. Когда Пречистая Богоматерь с Божественным Младенцем приблизилась к тому дереву, тотчас оно сильно потряслось, ибо бес, убоившись пришествия Иисусова, бежал. А дерево приклонило свою верхушку до самой земли, воздавая подобающее поклонение своему Создателю и Его Родительнице, Пречистой Деве, кроме того, оно оградило их тенью своих многолиственных ветвей от солнечного зноя и тем дало возможность утомленным святейшим путникам отдохнуть.

поддержку распространению сюжета оказала и иконография, где имеются изображения древа отдохновения, под которым отдыхает Св. Семейство (см.: Покровский 2001: 231–236).

Вернемся, однако, к легендам и колядкам. Вопреки рассказу Евангелий (канонического и апокрифического), в котором Св. Семейство благополучно скрывается от Ирода, сюжет фольклорной легенды развивается по-разному, и во многих случаях ее финал оказывается принципиально иным: Святому Семейству не всегда удается скрыться от преследователей, поскольку дерево (иногда вместе с птицей, сидящей на нем) своим поведением выдает беглецов или из страха отказывается предоставить им убежище. При таком развитии событий основным противником Св. Семейства выступает, как мы видели, осина (Белоруссия, Зап. Украина, Карпаты, Польша, Босния, зап. Сербия). Количество легендарных текстов, в которых в этом сюжете фигурирует именно осина, в несколько раз превышает тексты с участием всех других деревьев вместе взятых.

Как мы уже говорили, многие легендарные тексты, посвященные эпизоду бегства Св. Семейства в Египет, основаны на противопоставлении хорошего и плохого деревьев. С одной стороны, оно объясняет различие в их природных свойствах: часть деревьев оказываются «хорошими» и «полезными»: береза (Белоруссия, Польша), лещина (Польша, Зап. Украина и Карпаты, Зап. Белоруссия, Словакия), липа (Польша, Чехия), изредка ель (Зап. Белоруссия, Зап. Украина), калина (Польша) и верба (Хорватия). Другие признаются «вредными» или «бесполезными»: осина (Белоруссия, Зап. Украина, Карпаты, Польша, Босния, зап. Сербия), тополь (Хорватия), бузина (Зап. Украина и Карпаты), иногда ель и пихта (Чехия), а из колючих кустарников — ежевика (Сербия) и терновник (Чехия, Зап. Украина). С другой стороны, это противопоставление создает «интригу» легенды, усложняет ее сюжет: если осина отказывает Св. Семейству в укрытии, то другие деревья прячут его⁷.

И в таком наклоненном виде осталось то дерево в очевидное знамение пришествия Господа в Египет. После того, как под сим деревом Господь с Своею Матерью и Иосифом отдыхали, это дерево получило целебную силу, ибо от его ветвей исцелялись всякие болезни» (https://ru.wikisource.org/wiki/Жития_святых_по_изложению_свт._Димитрия_Ростовского/Декабрь/26, дата обращения 5.09.2018).

⁷ О «размежевании» деревьев в этом легендарном сюжете на польском материале см.: Zowczak 2000: 263–266.

В отместку за недоброжелательное поведение Богородица или другой персонаж проклинает дерево: осину и тополь обрекают на то, что они будут вечно трястись и дрожать, останутся бесплодными, не будут давать тени и т.д.; бузину наказывают тем, что она будет плохо пахнуть, ель и пихту — тем, что они останутся бесплодными, терновник — тем, что будет колючим, и т.д., хотя конкретное содержание проклятия может и не уточняться. Напротив, деревья-помощники награждаются множеством полезных свойств: они дают вкусные плоды, предоставляют тень в жару, оберегают человека от грозы, остаются зелеными круглый год и т.д. Иногда подобные легенды (в том числе и те, в которых говорится о стремлении сакрального персонажа укрыться, а не только о бегстве в Египет), избегая прямых оценок, объясняют особенности облика того или иного дерева, например белую кору березы и ее «плакучие», ниспадающие ветви: «Matka Boska lubi naj-bardziej brzozy prawdopodobnie. Uchowała sie od deszczu pod brzozo, bo dlatego ma uwieszone taki gałęzie, wiszo, mówio, Matka Boska sie schowała» [Богородица, вероятно, любит больше всего березы. Она спряталась от дождя под березой, поэтому у нее такие свисающие ветки, говорят, Богородица спряталась] (Niebrzegowska 2000: 114, № 180, Замоиское воев.). О мотиве проклятия деревьев, в том числе бесплодием, за то, что они не поклонились Богородице и Христу, в болгарских колядках и религиозных песнях см.: Вранска 1940: 135 и далее, хотя связь этих мотивов с апокрифами гораздо более слабая, чем в легендах.

Наконец, есть еще один, совсем небольшой круг легендарных текстов, касающихся участия деревьев в спасении Св. Семейства. Эти тексты не являются в строгом смысле этиологическими, так как не определяют и не мотивируют какие-либо свойства деревьев. Приведем лишь один пример. Согласно чешской легенде, когда Мария с Иосифом и младенцем Христом бежали в Египет, их преследовали солдаты Ирода, чтобы найти и убить Христа. Путники, видя, что у них нет шанса спастись, опустились на колени и помолились Богу, чтобы тот помог им. Тогда за их спинами вырос неприступный густой терновник (чеш. *trnka*), через который солдаты не смогли пройти и вынуждены были вернуться ни с чем (Košťál 1902: 282). В этой легенде отсутствуют мотивы благословения или проклятия, однако колючесть терновника, использованная во имя спасения Св. Семейства, тем не менее получает негласное освящение христианской историей.

Таким образом, сюжет о бегстве в Египет выступает в славянской этноботанике в качестве своего рода классификатора, разделяющего деревья на «хорошие» и «плохие». Другого такого универсального сюжета в ней, кажется, нет.

Возвращаясь к апокрифической традиции, которая сыграла немалую роль в становлении и распространении народных легенд о бегстве Св. Семейства в Египет, напомним, что Евангелие Псевдо-Матфея было известно в Европе на латыни и оказало заметное влияние на развитие старочешской и польской книжности и литературы — апокрифов, сказаний, стихотворных поэм и произведений, издававшихся для народа⁸. Его влияние заметно также в карпатоукраинской книжности, о чем писал И. Франко (Франко 1900). В частности, украинские апокрифы, включающие соответствующие эпизоды (дерево отдохновения на пути в Египет; дерево перед входом в Гермополис, которое склонилось перед Христом и Марией, «отдавая им честь» и даруя свои плоды), имеются в трех украинских рукописях из собрания И. Франко (см.: Франко 1899/2: 152–157, рукописи Б, В и Г). При этом одна из этих рукописей происходит из Угорской Руси (Рукопись Степана Теслевцьового, кон. XVII — нач. XVIII в.), а вторая, так называемая Сокольская рукопись XVIII в., является, как отметил сам Франко, переводом с польского⁹.

Если в контексте сказанного присмотреться к географии славянских легенд о деревьях, которые «принимали участие» в эпизоде бегства Св. Семейства в Египет, то станет очевидно, что эти легенды явно тяготеют к западу Славии. Они зафиксированы в Польше, Чехии, Словакии, на Западной Украине и в Западной Белоруссии, а также в Хорватии, Боснии и Западной Сербии — фактически там же, на территориях *Slavia Latina* и сопредельных им, где были известны апокрифы, восходящие к Евангелию Псевдо-Матфея. По-видимому, Евангелие Псевдо-Матфея, в котором присутствует упомянутый выше эпизод с деревьями, было далеким источником сюжета соответствующих легенд о бегстве Св. Семейства в Египет. Понятно, что это влияние Евангелия Псевдо-Матфея на фольклорную традицию западной

⁸ См. об этом специально: Сперанский 1895: 82 и далее, там же см. лит-ру вопроса; Франко 1899/2: XXII, XVI–XVII, LXVII, LXII.

⁹ Относительно происхождения или атрибуции третьей рукописи из собр. И. Франко (рукопись из архива Киевской духовной академии) никаких разъяснений мы не нашли.

части Славии было непрямым и осуществлялось опосредованно — через апокрифические сказания, народную литературу, литургические чтения, иконографию и т.д.

Забегая «хронологически» несколько вперед, отметим, что в корпусе славянских легенд, относящихся к апокрифической версии христианской истории, имеется небольшая группа текстов о бегстве самого Христа перед распятием и его попытках спрятаться и найти убежище — прежде всего от преследователей, а также от грозы, дождя, Чумы и др. Мы полагаем, что это тексты (возможно, легенды-«дериваты»), которые сюжетно опираются на легенды о бегстве в Египет, но развивают темы страстей Христовых. Легенды об участии деревьев в спасении или предательстве Христа перед распятием вовлекают в свой круг самые разные деревья и кустарники: дуб (Болгария), сосну (Болгария, Россия), вербу (Россия), осину (Россия, Сербия) и др. Как и легенды, о которых речь шла выше, нарративы о попытках Иисуса Христа укрыться перед распятием сильно расходятся с событиями христианской истории, моделируя возможность его спасения.

В этих легендах основным действующим лицом становится не Богородица, а сам Христос, который благословляет укрывшее его дерево. На Русском Севере и в центрально-русских областях легенды на этот сюжет касаются можжевельника: «А как уж к Пасхе ближе — вот это Страшна неделя пойдёт. Всё говорили, что за Христом беси бегают, а он прячется (ведь на Страшной неделе его хватили и распяли). И всю неделю беси-ти за Христом бегают; он прячется от них. В Великой четверг по межжевёл ходили — говорят, Иисус Христос спрячется под межжевёл...» (Ветлужская сторона 1996: 59). Болгарская легенда рассказывает о том, что под сосной (*смрика*) Христос смог укрыться от Чумы, за что она и получила Божье благословение: «Тизе, смрико, се зелена, да си зиме и лете!» [Пусть ты, сосна, будешь зеленой зимой и летом!] (Ангелова 1948: 138).

Таким образом, мы полагаем, что известные преимущественно на западе Славии легенды о бегстве Св. Семейства в Египет стали результатом соединения международного сказочного сюжета о проклятии и благословении растений¹⁰, с одной стороны, и апокрифических сказаний и производных от них текстов, восходящих к Евангелию Псевдо-Матфея — в той его части, которая касалась

¹⁰ Сюжет ATU 779 «Miscellaneous Divine Rewards and Punishments».

деревьев, — с другой. В то же время на востоке и юго-востоке Славии (Россия, Болгария, Сербия), где влияние этих апокрифических сказаний было очень незначительным, сюжеты о проклятии и благословении деревьев оказались сосредоточены в цикле, относящемся к Страстям Господним.

Вербное воскресенье. В разных славянских традициях известны легенды о вербе, получившей благословение благодаря участию в эпизоде входа Господня в Иерусалим. Эти легенды с теми или иными дополнениями, уточнениями и мотивациями фактически пересказывают соответствующий евангельский эпизод (специально об этих легендах см.: Парфило 2010).

События Страстной недели вызвали к жизни огромное количество легендарных текстов, объясняющих те или иные свойства и особенности разных деревьев. Самое заметное место среди этих текстов занимают рассказы о повешении Иуды на дереве. Известно, что в Священном Писании указание на повешение Иуды имеется только в Евангелии от Матфея, причем никаких деталей и тем более упоминаний о дереве или его породе там нет: «И бросив сребренники в храме, он вышел, пошел и удавился» (Мф 27: 5). Дерево появляется в этом эпизоде в фольклорно-апокрифической традиции, а выбор дерева каждый раз диктуется предпочтениями региональных и локальных традиций и тем, что это событие у славян почти никогда не связывают с деревьями, пользующимися доброй славой, благословенными и т.п., такими как дуб (который принял Иуду лишь по просьбе Бога), лещина, липа или ель.

Среди тех деревьев и кустарников, которые позволили Иуде воспользоваться ими, — прежде всего осина (Украина, Белоруссия, Россия, Польша, Чехия, Лужица, спорадически — Южная Славия) и бузина (Польша, Украина): жители Подолии называли бузину «проклятым» деревом, подобно осине, и объясняли ее непригодность для строительства именно тем, что на ней повесился Иуда (Свидницкий 1861: 53); а также береза (Украина): Иуда повесился на березе, и она с тех пор плачет (речь идет о березовом соке) (Киевская старина 1895/50/7: 163, Черниговская губ.); сирень: мораване считали, что Иуда повесился на сирени (*chebza*), и с тех пор она считается ни на что не пригодной (Vartoš 1892: 305); рябина (юж. Польша, Чехия, Словакия, спорадически Южная Славия): в Сербии фактом повешения на ней Иуды объясняли то, что ее ягоды горькие, а древесина непрочная (Чајкановић 1985: 52, 221);

можжевелик: по чешскому поверью (окр. Градец-Кралове), на нем повесился черт (Košťál 1902: 302); верба (Словения, Украина, Польша) и нек. др. Поляки Лукувского пов. (Мазовецкое воев.) верили, что рябина (так наз. *jarząbek*) оказалась единственным деревом, которое позволило некоему первому человеку повеситься на своих ветвях, отчего это дерево и называют грешным (Ulanowska 1884: 292).

Эти легендарные свидетельства малопримечательны с точки зрения сюжета: они довольно короткие и, как правило, функционируют не столько в виде легенд, сколько в качестве этиологического комментария, объясняющего либо специфическое название того или иного ботанического вида (например, словен. *iškarjotovka* как название определенного вида вербы), либо факт проклятия дерева, либо его особые свойства (дрожание осины и ее горечь), либо, как в данном случае, запрет использовать древесину и ветки этого дерева в бытовых, хозяйственных и обрядовых целях.

Переходя к Страстям Христовым и их отражениям в легендарных сюжетах, касающихся деревьев, логично начать с легенд о крестном древе. Согласно апокрифическим сказаниям об Адаме и Еве и крестном дереве, когда Адам умирал, он попросил принести ему ветви или семена от райского древа; из них Адам сплел венец, возложил себе на голову и в таком виде был погребен; на месте его погребения выросло дерево из венца, который был на главе Адама; из этого трехствольного (трехчастного) древа (или трех деревьев) после целого ряда событий (в том числе связанных с постройкой храма царем Соломоном) и были сделаны в итоге три голгофских креста (об этих апокрифах и развитии древа жизни в крестное дерево существует обширнейшая литература, указания на основные работы по теме см. специально в: Каган 1988; Плюханова 2016; Бадаланова Геллер 2017: 391, примеч. 1482 и др.).

Этот компилятивный апокриф, имеющий сложную структуру и многовековую историю, очень слабо отложился в фольклорных легендах о конкретных породах деревьев, в рассказах об их благословении или проклятии. Немногочисленные примеры таких фольклорных переложений и сюжетных «дериватов» (ATU 772 «Дерево для Святого креста») известны в основном в польской, западноукраинской и балканославянской народной прозе и крайне редко встречаются за их пределами, см. редкую закарпатскую легенду «Из котрого дерева Христа крест правили», касающуюся эпизода строительства храма царем Соломоном и выбора им дерева

для строительства (Сенько 1993: 84–86); примечательно, что эта легенда игнорирует породу крестного дерева, будучи сосредоточена на его происхождении и легендарной истории. Другая закарпатская легенда в современной записи упоминает о том, что срубленное дерево долго пролежало в воде и оттого стало очень тяжелым, почему и было выбрано в качестве крестного (Бушкевич 2002: 11). В легенде терских казаков внимание сосредоточено на тяжести дерева, выросшего из семян райского дерева, а также на мотиве случайности выбора дерева для креста: «Когда жида распинали Иисуса Христа, то не знали, из какого дерева сделать крест. Одни говорили, что для креста надо срубить дерево в лесу, а другие — что распять Христа на самом негодном дереве. Тогда один фарисей предложил взять то дерево, которое лежит через речушку...» (Баранов 1899: 178). Еще один пример — пространная легенда из Подолии, опубликованная М. Драгомановым, «Смерть Адама и преблаженное дерево»: Адам, умирая, просит принести ему яблоко из рая, а вместо этого приносят прут; из него он делает три обруча, надевает на голову, и его в них хоронят; из них вырастают три дерева (кипарис, кедр и треблаженное дерево); Богородица, идя однажды с Христом, споткнулась о дерево и с испугу сказала: «О, треблаженне древо, на тобі син мій розіпнеться!», что и оправдалось: «скільки послі хрестів не підбєрали, ні жадним не могли ёго розіпнати, а тільки на їдним треблаженнім дрєві, которє ще тогді, як росло, мало вигляд хрєста» (Драгоманов 1876: 94).

Тема трех святых деревьев возникает также в духовных стихах, прежде всего в текстах «Сна Богородицы»: «И к столбу тебя привязаша и бияша всяким оружием и дрекольми, и повеле Пилату вести тебя, Сына Божия, на распятие на гору Голгофу, на кресте древе кипарисе, певге и кредре (!) тебя, Сына Божия, распяша, руце и нозе гвоздием пригвоздиша...» (Смилянская 2002: 150, Сон Богородицы, XVIII в.); «Видела я свое детище... На трех деревьях его распяли: на дереве кедре, на дереве педре <видимо, певге— сосне>, на дереве кипаристе...» (Нижегородские заговоры 1997, № 266).

В болгарской и македонской традициях сюжет о происхождении крестного дерева компилируется с упомянутым ранее сюжетом о раскаявшемся грешнике (ATU 756C), в качестве которого выступает Лот, а также о строительстве Иерусалимского храма, где вместо Богородицы фигурирует царица Савская, назвавшая дерево «триблаженным» (соответствующие тексты и комментарий

к ним см.: Бадаланова Геллер 2017, № 178, 220), см. также в главе «Яблоня». Польские легенды рассказывают о том, что по совету царицы Савской Соломон приказывает либо закопать райское древо познания, либо затопить его; по прошествии времени именно из него, обретенного, делают крест для распятия (Krzyżanowski 2: 172, № 2445).

В отличие от апокрифов, в которых крест сделан из трех видов древесины, в устных легендах, так же как конкретно в этой, порода дерева нерелевантна для рассказчика, в фокусе внимания которого — преуказанность события и предназначенность дерева для распятия. Подобный разворот сюжета о крестном древе (утратившего связь с конкретными породами деревьев) определил его удаленность от корпуса народных этиологических легенд, объясняющих особенности конкретных деревьев.

Помимо редких примеров легенд, тема крестного древа присутствует, как мы упомянули выше, также в духовных стихах — в Стихе о Голубиной книге, в стихах о распятии, в «Сне Богородицы» и др., где обычно упоминается кипарис-дерево: «*Кипарис-дерево* всем древам мать. — / Почему ж кипарис-дерево всем древам мать? — / Из того из древа кипарисного, / Из него был вырезан пречудный крест; / На том кресте животворящим / На нем был распят сам Иисус Христос; / Потому *кипарис-дерево* всем древам мать» (Ляцкий 1912: 11); «О, взяли Христа они — распяли... / На том на кресте животворящим, / На святом *древе кипаризном*» (Бессонов, № 376)¹¹. При этом терминологически крест и крестное древо часто означают одно и то же и не различаются в рамках текста¹²: «Ведут Христа на судьбища, / На Лобное место, / На гору Голгофу / И ко *древу кипарису*...» (Бессонов, № 372); «Как бы моему дите *на дереве — кипарисовом кресте* сквозь ребер копьем пронимали, белую грудь тростью пробивали, на головушку терновый венок одевали» (Пыщуганье 2001: 139, Костромская обл.).

¹¹ В текстах Стиха о Голубиной книге к кипарис-дереву, вырастающему из Адамовой главы, с небес падает Голубиная книга: «А на той горе Сионския, / У тоя главы святы Адамовы / Выростала древо кипарисова. / Ко тому-то древу кипарисову / Выпадала книга голубиная» (Сборник Кириши Данилова 1977: 209).

¹² Вместе с тем сближение образов Христа и дерева, характерное для литургических контекстов (Плюханова 2016: 523), народной традиции не свойственно.

Изредка упоминание о крестном древе можно встретить в заговорах, которые, в точном соответствии со своей прагматикой, переиначивают Священную историю и создают прецедент «безболезненного» страдания: «...приду к синему морю, стану на Нашатырь камень, сгляну я на восточную сторону. На горе на Ольфофе на дереве кипарисе жидовьё Христа распинали — кости не болели и жилы не скомнули. Тако у сия раба имярек кости не болели...» (Колосов 1877: 182, Архангельская губ.). Что касается фольклорных легенд, то в них иногда также упоминается о кипарисе, выбранном для креста благодаря своей крепости: «Из купарисова древа крест для Христа делали, на купарисовом древе иконы святые пишут, оттого купарисово древо и крепче всех...» (Народная проза 1992: 532, Курская губ.).

Как мы показали выше, при рассмотрении «портретов» отдельных деревьев, в славянских легендах тема крестного древа представлена довольно широко, и многие деревья фигурируют в соответствующих легендарных сюжетах. А поскольку такие легенды являются по своим жанровым установкам этиологическими, т.е. объясняющими наличие у дерева тех или иных свойств, то естественно, что речь в них идет не о кипарисе как дереве малоактуальном, во всяком случае для значительной части Славии, а о деревьях и кустарниках из привычного для рассказчиков природного окружения.

В качестве материала для распятия в славянских легендах встречаются дуб (Белоруссия), липа (Словения), тис (Босния), пихта (Польша), осина (Украина, Карпаты, Белоруссия), явор (белорусское Полесье), кизил (Македония, Хорватия) и нек. др. Участие дерева в эпизоде распятия, естественно, влияет на его судьбу, определяя его свойства и особенности, то положительную, то отрицательную его оценку.

Причастность к эпизоду распятия обуславливала наделение этих деревьев исключительными свойствами. Боснийцы, например, считали тис святым потому, что на нем распяли Христа и на дерево капала его кровь (Dragičević 1907: 320). Согласно польской легенде, крест, который Спаситель нес на Голгофу и на котором был распят, сделали из пихты, превратившейся в вечнозеленое дерево с той самой минуты, как на нее попала кровь Иисуса Христа (Seweryn 1937: 12). В других случаях участие в распятии приводит к проклятию дерева и появлению у него неприятных свойств: кизил «награждается» маленьким и кривым стволом, явор и осина — вечным дрожанием ветвей.

Такая диаметрально противоположная оценка, которую получает дерево, избранное для распятия, видимо, объясняется двойственной природой самого креста. С одной стороны, это крест спасения (см. его эпитеты *святой, честной, преблаженный, животворящий* и т.д.), и такое отношение к нему было перенесено на деревья, из которого его сделали, что, в свою очередь, привело к развитию мотивов благословения и вознаграждения этих деревьев. С другой стороны, крестные муки диктовали иное отношение к этим деревьям, и оттого они были прокляты и приобрели негативные черты.

Согласно славянским легендам, деревья также использовались для изготовления разнообразных инструментов мучений: гвоздей, которыми Христа прибивали к кресту, «игл», которые вгоняли под ногти, венца, надетого на голову, прутьев, которыми его бичевали, или огня, которым жгли. В страстях Христовых участвовали такие деревья, как береза (Чехия), верба (Зап. Украина, Карпаты, Чехия), рябина (Сербия, Россия), осина (восточные славяне, Босния) и, разумеется, практически все колючие деревья и кустарники — груша, кизил, терновник, ежевика, шиповник (восточные славяне, Польша, Сербия) и др. В отличие от легенд о крестном древе, в которых традиция как бы колеблется в своей оценке дерева, послужившего материалом для креста, участие деревьев и кустарников в мучениях Христа наказуемо, оно же объясняет факт их проклятия (со стороны Христа или Богородицы), ограничения в использовании этого дерева в быту или ритуале, а также появления у этих деревьев отрицательных свойств или неприятных особенностей — видимых и очевидных (осина трясется, колючие кустарники колют человека и т.д.), а также скрытых и незаметных глазу. Например, чешская легенда сообщает, что Христос был прибит к кресту колышками из вербы, поэтому считается, что именно благодаря этому черт смог придать вербе какую-то тайную силу, которая заставляет несчастных людей вешаться на этом дереве (Košťál 1902: 303).

Впрочем, в подобных случаях этиологический сюжет не обязательно наделяет дерево неприятными чертами, он лишь оставляет своего рода метку памяти, связывая пусть и нейтральную особенность внешнего облика дерева с совершённым им злодеянием. Еще одна чешская легенда рассказывает о том, что при выборе дерева, ветви которого должны были использоваться для бичевания Христа, все деревья высоко поднимали свои ветви, и только береза,

у которой ветви некогда росли вверх, опустила их; солдаты Ирода нарезали прутьев, связками которых на следующий день бичевали Христа. Когда Христос увидел эти окровавленные прутья, он сказал: «Пусть у березы в память о том, что она сделала, ветви всегда будут опущены до земли, чтобы каждый мог узнать дерево, прутьями которого бичевали Христа» (Košťál 1902: 294–295).

Негативное отношение к растениям, причинявшим страдания Христу, отразилось и в обрядовой практике. В Силезии, к примеру, в Страстную субботу активно сжигали *ciernie*: старые и сухие ветки боярышника, дикой розы, терновника и различные остатки ненужного в доме дерева (как символ тернового венца) (Vožů rok 1934: 148, 150, Живец, Силезское воев.)

Довольно редко можно встретить обратные по своим установкам легендарные тексты, в которых дерево вознаграждается или благословляется за свое неучастие в крестных муках. Согласно украинскому поверью, сосна всегда зеленая по благословению Божию, поскольку ее древесина оказалась непригодна для изготовления гвоздей для распятия (Чубинский 1872/1/1: 75).

В Священной истории можно усмотреть некоторые аналогии к народным ритуалам и рекомендациям, имеющим отношение к культивированию плодовых деревьев. Эти ритуалы приурочены к Страстной пятнице — с ней связаны воспоминания о ранах и крови Христовой, о плащанице, в которую был завернут Христос, а также о положении во гроб, находившийся, согласно Евангелию от Иоанна, в саду: «После сего Иосиф из Аримафеи <...> снял тело Иисуса. Пришел также и Никодим, — приходивший прежде к Иисусу ночью, — и принес состав из смирны и алая, литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. Там положили Иисуса ради пятницы иудейской, потому что гроб был близко» (Ин 19: 38–42).

Этот эпизод христианской истории был переосмыслен в народной традиции, понят, прочитан и услышан подчас просто буквально. В результате в регионах, принадлежавших миру *Slavia Latina*, в этот, казалось бы, самый скорбный день года, когда любые работы, даже повседневные, строжайше запрещались, принято было, вместе с тем, прививать и сажать плодовые деревья. Раны Христа, его обмазывание благовониями и заворачивание в плащаницу стали

ассоциироваться с «ранами» дерева от привоя, которые якобы хорошо заживали в этот день (Томеж 1965: 194; SN 1972/20: 495, Словакия), — вспомним в этой связи полные символического смысла слова апостола Петра: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились» / словац. «*Sám vyniesol naše hriechy na svojom tele na drevo, aby sme zomreli hriechu a žili pre spravodlivosť. Jeho rany vás uzdravili*» (1Пет 2: 24). Что же касается погребения Христа, в том числе в саду, то оно преломилось в обычае сажать плодовые деревья: словенцы Каринтии делали это, веря, что все посаженное в тот день, когда «Христос был положен в землю и воскрес», будет хорошо расти (Kuret 1: 175). В память о том, как после кончины Христа его слова и учение распространились — «разрослись», «дали побеги» и принесли обильный «урожай», поляки Силезии в Страстную пятницу сажали плодовые деревья, полагая, что такое дерево разрастется и даст урожай (Vožy rok 1934: 140–141).

В разных областях Славии известен рождественский ритуал, в ходе которого хозяева угрожают срубить неплодоносящее фруктовое дерево («пугают» его), тем самым «побуждая» его к плодоношению (о самом ритуале см. выше, в главе «Плодовые деревья»). Как уже не раз отмечалось, ритуал зафиксирован у славян либо в форме диалога, разыгрываемого двумя людьми (один угрожает дереву, другой его защищает), либо в форме прямой угрозы, высказываемой в адрес неплодоносящего дерева.

Сама тактика угрозы и ритуал-диалог сюжетно перекликаются с притчей о смоковнице из Евангелия от Луки: «И сказал сию притчу: некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее» (Лк 13: 6–9). В свою очередь, этот евангельский диалог соотносится с предупреждением фарисеям, высказанным Иоанном Предтечей накануне крещения Иисуса: «Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? сотворите же достойный плод покаяния <...> Уже и секира при корне

дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3: 7–10). Фактически эти же слова звучат и дальше в Евангелии от Матфея: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф 7: 19).

Евангелия еще несколько раз возвращаются к теме бесплодного дерева. В частности, в Евангелиях от Матфея и от Марка рассказывается о бесплодной смоковнице, проклятой Христом и тут же засохшей: «Путру же, возвращаясь в город, взалкал; и увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла» (Мф 21: 18–19, см. также Мк 11: 12–14, 19–25). Идея неприятия бесплодия выражена также в исполненной высокого христианского символизма притче о виноградной лозе и ее ветви из Евангелия от Иоанна: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин 15: 1–2).

А.Б. Страхов, посвятивший анализу народного ритуала угрозы плодовым деревьям и его связи с евангельскими текстами отдельную главу своей монографии, указывал на то, что эти евангельские мотивы и образы нашли отражение также в гимнографии и апокрифическом богословии. Автор усмотрел в ритуале-диалоге у неплодоносящего дерева «театрализованную аллюзию на евангельскую притчу» и предположил, что в основе этого ритуала могла лежать «некая церковная мистерия, забытая самой церковью, но сохраненная консервативной народной традицией» (Страхов 2003: 152–153). Напомним также, что в византийской и русской иконографии получил широкое распространение иконографический тип Крещения Иисуса Христа с изображением Иоанна Крестителя, рядом с которым находится дерево и секира, лежащая у его корней (см.: Покровский 2001: 266 и далее).

В связи с темой бесплодного дерева А.Б. Страхов заметил также, что «неплодие» в христианской фразеологии и гимнографии имело широкое символическое значение и порой обозначало состояние мира до христианской веры, напомнил о «всеплодии», присущем раю (и/или Богу, христианству), и «неплодии», характерном для ада (и/или дьявола, язычества) (Страхов 2003: 158), а также акцентировал тему «народно-христианской ритуальной борьбы с “неплодием”», особенно в святочной обрядности (Там же: 170).

Что касается борьбы с «неплодием», то в традиционной культуре такая борьба действительно имела место, причем это была борьба с «неплодием» в любых его формах, и в ней использовались самые разнообразные средства, в том числе аллюзии к Священному Писанию. Приведенные выше евангельские притчи не только соотносились с плодовым деревом, но и проецировались на бесплодную женщину, см. фрагмент духовного стиха: «Бэсплодное дэрэво з саду выкыдають, а бэсплодные жоны з раю выганяють» (ПА, Забужье Волынской обл.)¹³.

Аналогии между приведенными фрагментами Евангелия и ритуалами угрозы неплодоносящим деревьям вполне очевидны, и игнорировать их было бы нелепо. Вместе с тем история взаимоотношений христианского текста и народного обряда вряд ли так однозначна, как это представлялось А.Б. Страхову: от евангельской притчи к народному обычаю через несохранившуюся мистерию. Этот путь был и остается гипотезой. Существуют, впрочем, и аргументы, которые противоречат высказанной А.Б. Страховым концепции о том, что источник народного обряда — христианская мистерия «по мотивам» евангельской притчи. И, на наш взгляд, важнейший из этих аргументов — тот факт, что в рамках народного обряда на пространстве Славии прекрасно уживались ритуал-диалог и обрядовые формы, в которых не было и намек на диалог.

Другое дело, что через иконографию, гимнографию, просто через евангельские чтения¹⁴ на литургии, в частности те, в которых звучали слова Иоанна Предтечи о секире у корней дерева и срубании дерева, не приносящего плода, фактически повторенные в Слове Иоанна Златоуста о Богоявлении Господнем¹⁵, соответ-

¹³ Бесплодие может пониматься метафорически, см. в духовном стихе: «Аз есмь древо неплодное, Господи, покаяния плода не творю никакже...» (Никитина 2009: 62).

¹⁴ Нелишне напомнить, что все соответствующие фрагменты неоднократно и по разным случаям звучат во время евангельских чтений на литургии, а фрагмент о секире у корней дерева — в субботу Богоявления и в навечерие Богоявления, что связывает этот евангельский фрагмент со святочным циклом обрядов.

¹⁵ «Меня не приведут в заблуждение видимые знаки Твоего смирения, и я духом уразумеваю величие Твоего Божества. Я — смертен, ты же — бессмертен; я — от бесплодной, а Ты — от девы. Я родился раньше Тебя, но не выше Тебя. Я мог только раньше Тебя выступить на проповедь, но не смею крестить Тебя: я знаю, что Ты — секира, лежащая

ствующие фрагменты Евангелия могли восприниматься народной культурой опять-таки буквально, минуя их символический смысл, а затем проецироваться на традиционную обрядность и взаимодействовать с нею. Кроме того, образ секиры, лежащей у корней дерева, часто прочитывался в эсхатологическом ключе, как метафора конца света, и в таком значении вошел в духовные стихи, связанные с темой Второго пришествия: «Идет же солнушко ко западу. / Секира лежит близко к корню дерева. / Уже нашему житию, брате, конец идет, / Приходит к нам время последнее...» (Бессонов 4, № 482).



Подытожим сказанное. Путь превращения библейского или апокрифического события в легендарный сюжет довольно извилист. Мы не готовы восстанавливать этот путь в полном объеме и лишь указываем по возможности на его начальные и конечные точки. Очевидно, что в процессе становления фольклорной легенды текст-источник переосмысливается, порой до неузнаваемости, уточняются и разнообразятся его детали, он подвергается контаминации, попадает под влияние соседних фольклорных традиций (славянских и неславянских), в нем меняются конкретные породы деревьев, прежде всего — в зависимости от предпочтений той или иной локальной традиции. Поэтому, например, в славянских легендах о бегстве Св. Семейства в Египет или входе Господнем в Иерусалим не упоминается пальма, а «прописываются» представители местного дендрария: «хорошие» или «плохие», исходя из развития сюжета. А это, в свою очередь, оказывает встречное влияние, и каждое дерево, благодаря участию в том или ином легендарном сюжете, лишней раз закрепляет свой статус «хорошего» или «плохого», проклятого или благословенного.

Очевидно, что выбор дерева, входящего в легендарный сюжет, определяется по преимуществу культурным диалектом. Вместе с тем привязка легендарного сюжета к конкретному дереву, известному в той или иной местности, встречается крайне редко.

у дерева, та секира, которая подсекает бесплодные деревья иудейского сада» (Жития святых Димитрия Ростовского / Слово святого Иоанна Златоуста на Богоявление Господне).

Этиология дерева, и в том числе его вхождение в сюжеты Священного предания, определяет круг запретов и рекомендаций, касающихся применения конкретной породы дерева в повседневной жизни и обрядовых ситуациях (об этом см.: Белова, Кабакова 2014: 18–19). При этом легендарный эпизод, поясняющий практическую рекомендацию, занимает позицию в начале или конце нарратива, как в следующем белорусском тексте, объясняющем, почему ольха так ограничена в своих правах: «Алешына ў нас ідзе толькі на дровы, а больш ні на што, бо гэтае дзераво заліто чортаваю кроўю. Ось як тое было. Пазавідуваў чорт Богу...» (Сержпутоўскі 1930, № 301). Однако это происходит лишь в тех случаях, когда легендарный образ дерева, тот образ, в каком это дерево предстает в сюжетах Священного предания, отвечает собственно фольклорному, совпадает с ним (как в случае с осиной или ольхой). Когда же эти два образа противоречат друг другу (как в случае с кизилом, которому легенды приписывают связь с дьяволом, а фольклорная традиция — символику здоровья и крепости), легенды практически не оказывают влияния на повседневное и обрядовое использование дерева.

Обратимся теперь к вопросу о том, как легендарные сюжеты с участием деревьев соотносятся с сюжетами библейскими.

Библейские сюжеты привлекаются прежде всего для толкования того, что выделяет какое-нибудь дерево из ряда других («обычность», как правило, объяснения не требует): это может быть раннее или позднее цветение/плодоношение, особая крепость древесины, кривизна ствола, дрожание ветвей, горький вкус плодов или сока, красный цвет древесины, приятный или неприятный запах и мн. др., поэтому акцент в легендарных текстах делается на толковании этих особенностей дерева, но не на происхождении самого дерева.

Появление у дерева определенных свойств может и не объясняться событиями Священного предания, а лишь получать условную привязку к местам, лицам и событиям, якобы к нему относящимся. Например, сербы в Косово и Метохии называли тис святым (*свето дрво*), объясняя это тем, что тис якобы родом из Иерусалима. Кашубы и жители польского Поморья рассказывали, что на клене отдыхает Богородица, поэтому в тех местах под кленами считалось безопасным прятаться во время грозы, а поляки, словаки и белорусы связывали липу с местами чудесного появления святых и Богородицы и потому называли это дерево добрым и благословенным.

Один природный объект, дерево или кустарник, может обладать целым рядом свойств, находящихся объяснение в том числе в событиях Священной истории. Яркий тому пример — все тот же кизил. Две его особенности — раннее цветение вкупе с поздним плодоношением, с одной стороны, и кривизна, изломанность ствола этого кустарника — с другой, — привлекли к нему внимание, и каждое из указанных свойств породило свой круг «объяснительных» текстов. При этом в этиологии кизила сыграли свою роль и традиционные дуалистические сюжеты (о соперничестве Бога и дьявола), и сугубо фольклорные: как мы показали в главе о кизиле, изломанность ствола кизила получает в южнославянской традиции совсем иное объяснение, не связанное с дуалистическими верованиями, а базирующееся на сюжетах календарных нарративов.

В то же время одна и та же особенность дерева может получать совершенно разные объяснения, опирающиеся и на ветхо- и ново-заветные события, и на сугубо фольклорные сюжеты, и даже оцениваться противоположным образом и, соответственно, включаться в легенды, где дерево будет выполнять роль помощника персонажей Священного Писания или их противника. Такова легендарная судьба «плакучих» ветвей березы: они помогают спрятаться бегущим в Египет или... склоняются перед солдатами Ирода, которые делают из них розги для бичевания Христа.

Некое библейское событие, отразившееся в легендарных текстах, может стать отправной точкой для одного фольклорного сюжета, а может, напротив, породить целый их пучок. Таков сюжет о грехопадении первых людей и древе познания, который вовлек в свою орбиту яблоню и стал источником легенд о происхождении яблони, кадыка, коитуса и т.д. Одно и то же событие Священного предания объясняет разные свойства разных деревьев — таковы легенды о проклятии или благословении деревьев, из которых был сделан крест для распятия.

Иными словами, Священная история и ее события выступают в качестве универсальных мотивационных инструментов, владение которыми позволяет традиции найти ключ для объяснения разных особенностей славянского фольклорного дендрария.

ДЕРЕВО В ПРИРОДНОМ ОКРУЖЕНИИ

Дерево и календарное время. — Дерево и хтонические животные.

Отдельные элементы природы тесно связаны между собой. В частности, дерево, будучи одной из жизненных форм растительного мира, находится во взаимодействии с другими частями материального мира Вселенной — небесными телами, Землей, климатом и сезонами, водой, животным миром и т.д. Эта органичная для природы связь лежит в основе научного знания, но помимо этого она оказывается также отрефлексирована в народной культуре. Именно она объясняет глубоко укорененное в традиции представление о единстве природы, о принципиальной интегральности макрокосма, которое, в свою очередь, составляет основу народного прогностика — примет, запретов, рекомендаций и иных наблюдений за живой и неживой природой.

Значительная часть примет, касающихся деревьев и кустарников, описывает то, как они связаны с климатом, календарными сезонами и временем вообще. По тому, как вели себя деревья, определяли границы календарных сезонов. Например, словенцы отсчитывали лето от Юрьева дня и до того времени, пока «*perje s hrastja ne pade*» [листья с дуба не упадут] (Kuret 1: 275). Вегетативный цикл жизни дерева и отдельные его этапы регламентировали «сезонное» поведение человека: белорусы начинали купаться после того, как распускался лесной дуб (Никифоровский 1897, № 573); украинцы Карпат запрещали осуществлять домашние работы на улице (например, шитье), до тех пор пока не лопнут почки на вербе (ЕЗ 1898/5: 246), и т.д. Запрет рубить деревья для строительства или собирать растения в лекарственных и хозяйственных целях традиционно отменяли летом, на пике вегетативного цикла¹,

¹ Ср. рус. «Без Троицы дом не строится»; о снятии табу на рубку деревьев см.: Зеленин 1933/1999: 147–150.

поэтому в России в день Аграфены Купальницы или в Петров день массово заготавливали веники из различных пород деревьев (РКЖБН 2008/5/4: 47, Вологодская губ.).

Часть примет связывала поведение деревьев и перспективы урожая культурных растений: белорусы считали, что если ольха дает при цветении много сережек, наступающим летом следует ожидать хорошего урожая гороха (Никифоровский 1897: 131, № 959), или рекомендовали сеять гречку, когда начинали цвести калина и можжевельник (Federowski 1897/1, № 2203). Посадка и привой плодовых деревьев были тесно связаны с лунным календарем и во многом определялись фазами месяца (см. об этом выше, в главе «Плодовые деревья»).

Дерево и календарное время. Деревья и кустарники, жизненный цикл которых детерминирован календарным временем, должны строго ему следовать. Поэтому отклонение от календарной нормы (касалось ли оно пробуждения дерева, появления на нем листьев или плодов или времени их сбрасывания) привлекает к себе внимание, а также оформляется в виде специфических диалектных названий, примет, запретов, этиологических комментариев-преданий или легендарных сюжетов. Напомним, в частности, описанные выше легенды о кизиле, вызванные к жизни его слишком ранним цветением и достаточно поздним плодоношением.

Народная традиция всегда обращала внимание на те виды дуба, которые по времени распускания листьев и сбрасывания их осенью отличались от остальных. У словенцев Каринтии об этой особенности отдельных видов дуба — долго не сбрасывать листья осенью — рассказывали следующую легенду. Черти долго требовали у Бога забрать их обратно на небеса, и однажды Бог пообещал взять их на небо после того, как опадут листья с деревьев; осенью черти ожидали этого со дня на день, однако на дубе листья всё еще оставались; они залезли на дуб и начали сдирать с него листья, однако полностью сделать этого им не удалось, т.к. очень неуклюжими они были; поэтому дуб осенью выглядит таким растрепанным, а черти так и не попали на небеса (Möderndorfer 1946: 325), ср. то же: когда дьявол обращается с просьбой к Богу, тот обещает ее исполнить, «когда с дуба все листья опадут»; однако ожиданиям дьявола не суждено сбыться, ибо старые листья дуба смеются молодыми и он никогда не стоит совсем голым; дьявол

в гневе царапает когтями ствол дуба, оттого его кора выглядит такой потрескавшейся (Kosi 1897: 199).

Именно вокруг таких поздних дубов формировался круг поверий, регламентаций, магических практик. Поздний дуб чаще всего называли «зимним» или «холодным». На Украине дровосеки и плотники использовали его для строительства из-за крепости древесины: из него делали подвалы, нижнюю часть дома до середины окна, а выше уже использовали сосну (Тарас 1996: 98). В болгарском языке прилагательные «зимний» и «летний» уточняют сезон развития дерева, и с их помощью различаются два вида дуба: *летен дъб* — это *Quercus robur*, а *зимен дъб* — это *Quercus dalechampii* Ten (Николова 2014: 56).

На Украине и в Белоруссии поздний дуб часто называли также *глухим*: зимой такой дуб долго стоит с листьями, а весной распускается очень поздно (ср. укр. *глухий* ‘очень поздний’ — СУМ 2: 89). Иными словами, он как бы остается глух к изменениям календарного времени и смене сезонов: «не чує що зима підходить» (Makowiecki 1936: 304), см. полесские объяснения того, что такое «глухой» дуб: «Если самы пазнейшы дуб розвиваецца, гавораць — глухы дуб» (ПА, Велута Брестской обл.); «Кажуть, глухэй дуб — як вин пизно розвиваецца и доўго с листьями стоиць» (ПА, Нобель Ровенской обл.)².

Образ «глухого» дуба, невосприимчивого к природным изменениям, пересекается с белорусско-полесским представлением о «ленивом дубе», см.: «Леніву дуб, бо вон позно розвиваецца» (Тураўскі сл. 3: 21). Верили, что если тесто в деже не удаётся, значит, она сделана из «холодного» дуба, который не сбрасывает листья на зиму, поздно распускается весной и потому его еще называют *ленивым* (ПА, Присно Гомельской обл.; Сержпутоўскі 1930: 29). Ср. также с укр. *нелинь* ‘дуб, который не линяет, с которого не падает осенью листва’ (СУМ 5: 331), а также с этимологическим преданием о так называемом *слепом ясене*, известным у русских староверов Литвы. Это предание объясняет название *слепой ясени* тем, что яшень позже других одевается в листву и раньше

² На Украине, чтобы избавиться от куриной слепоты, рекомендовали трижды обойти глухой дуб, не сбрасывающий листьев, и, прочитав обычную молитву, произнести формулу невозможного: «Шоб менэ та сліпота тоді напала, як всенькі лист звидці оборву» (Rokossowska 1889: 187).

всех ее сбрасывает (Фольклор старообрядцев Литвы 2009/2: 50). О.В. Белова и Г.И. Кабакова считают это поверье литовским заимствованием (2014, коммент. к № 304)³.

Нарушение сроков вегетативного цикла негативно оценивается традицией и воспринимается как предвестие неурожая и холодной зимы. Показательны приметы, толкующие подобным образом позднее, по сравнению с обычным, или неполное опадание листьев с деревьев. Чехи считали, что, чем раньше опадают осенью листья с деревьев, тем спокойнее и легче будут осень и зима, а если листья долго не падают, то зима будет чересчур морозной (Adámek 1900: 209). На Вологодчине верили, что если листья с деревьев осенью долго не опадают, то это предвещает тяжелый год для людей и скотины (РКЖБН 2007/5/2: 634), а жители Воронежской губ. полагали, что если осенью с деревьев слетят не все листья, то на следующий год случится неурожай хлеба (Селиванов 1886: 105).

Многим славянским народам известны поверья о кукушке или другой птице, запевшей в первый раз раньше времени, обычно — до того момента, когда лес покрылся листвой, — как говорится, «на голый лес», или о первом громе, также прогремевшем «на голый лес». В России и на Украине это событие предвещало голодный год, неурожай и падеж скота (Некрылова 1991: 175, 183; Чубинский 1872/3: 31): «Коли закуе до Юрья на голе дерево, то буде голодне лето; а як на лист, то буде полетье» (Афанасьевский сб. 2012: 36); если соловей запел до того, как можно напиться с березового листа, и лес еще листвой не оделся, то случится неурожай (Ермолов 1905/3: 337); «Гром заграмиць на голый лес — галодный год, неуражай. Гром заграмиць на адетый лес — шчасливый и багатый год будэ» (ПА, Присно Гомельской обл.). Хорваты Полицы внимательно следили за тем, оделся ли лес в листву к Юрьеву дню. Если кукушка, которая должна была закуковать к этому времени, подавала голос

³ В.Б. Колосова полагает, что сложные названия с компонентом *слепой, глухой, мертвый* и под. отражают отсутствие у растения ожидаемого признака, например жгучести у некоторых видов крапивы и т.д. (Колосова, б/г). Нельзя исключать, что наличие большого количества «слепых» и особенно «глухих» наименований травяных растений могло повлиять на формирование соответствующих сложных дендронимов, которые также учитывали бы названный выше признак каритивности (лишительности, необладания каким-либо свойством). В частности, дендроним *глухой дуб* можно было бы с этой точки зрения толковать как дуб, который лишен способности вовремя сбрасывать листья, и т.д.

«на голый лес», то ожидали неурожайного года; если же на клене к этому времени уже появлялись «сережки», то это считали доброй приметой. Поверье нашло отражение в юрьевской песне: «Kukaj, kukaj, crna kukavice, / Kukaj, kukaj, ma ti ne virujen, / Dok ne vidin resu na jasenii» [Кукуй, кукуй, черная кукушка, / Кукуй, кукуй, но я тебе не поверю, / Пока не увижу сережек на ясене] (Ivanišević 1905: 50). Гуцульские женщины остерегались прясть во дворе до того момента, пока лес не покроется зеленью, а иначе лес проклянет их: «То як нима ще у ліси на дереві, то він буде казати: Абис така огита усе, як я типерь» [Когда еще на дереве в лесу нет ничего, он будет говорить: Чтоб ты такая всегда одетая была, как я теперь] (Онищук 1909: 42). Наконец, известны сельскохозяйственные приметы, связывающие появление зелени на деревьях с началом сева (Чагин 1998: 56, Средний Урал). Подобные поверья и запреты, как можно заметить, соотносят друг с другом сразу три сферы макрокосма: растительный и животный миры и календарное время.

Очевидно, что узловым моментом, определяющим включенность деревьев в смену сезонов, было понятие календарной «нормы». Как только дерево теряло «чувство времени», оно тотчас становилось объектом этиологического комментария и тем или иным образом выделялось из ряда других, «нормальных», деревьев и кустарников.

Дерево и хтонические животные. Согласно мифопоэтической логике, деревья и растения вообще (как естественный продукт земли, произрастающий из ее недр) сродни хтоническим животным, и прежде всего змеям. И те и другие — и растения, и змеи — выходят из земли ранней весной, о чем сообщают соответствующие календарные поверья. В Харьковской губ. рассказывали о дне св. Руфа: «На Руфа всё из земли рушыцьця: и трава, и всяка зелень, и всё, шо посяно и посажено в цей день, пиде в рост; всяка гадына полIZE з земли, а птыця полетыть из вырия» (Харьковский сб. 1894/8: 242). В Уманском у. Киевской губ. подобное же поверье связывалось с Благовещением: «Стари люди кажуть, шо уже на Благовіщення вилазят ужі наверх, одмикаеця зимля и ростение и трава, дерево починае рости» (ИИФЭ, оп. 3, д. 309, л. 52).

Кроме того, мифопоэтическое «родство» растений и хтонических животных выражается в запрете вносить в дом и оставлять около него ветки, дрова, палки, листву и другую растительность — из боязни

привадить змей к жилью. Запрет календарно детерминирован и распространяется обычно на период ранней весны.

В регионе Грбаль (Черногория) на Благовещение не советовали вносить в дом зеленый лук, чтобы летом на человека не нападали змеи (Славянские древности 2004/3: 142). В районе Попово-Поле (Герцеговина) на Благовещение в дом не приносили никакой зелени, чтобы не приваживать змей к жилью (Мићовић 1952: 156). У сербов в Боснии (озрениацы; Дервента) в Лазареву субботу и на Благовещение также запрещали вносить в дома дрова, деревянные посохи и т.п., иначе в дом якобы придут змеи (Филиповић 1952: 368; Kajmaković 1975: 57). Иллюстративный материал можно было бы умножить, однако очевидно, что примеры достаточно однотипны.

Аналогичные карпатские запреты не только расширяют географию этого явления, но и уточняют его календарную приуроченность (Благовещение, Лазарева суббота, Юрьев день, Страстной четверг, Иванов день). Так, в Западных Бескидах в канун Юрьева и Иванова дня запрещали вносить в дом и бросать около него ветки, чтобы змеи не вползали в дом (Гура 1997: 348, поветы Цешин, Яворник). В Равском пов. Лодзенского воев. аналогичный запрет относится к весеннему периоду в целом. Здесь считали, что клещи, оводы и жуки происходят из лещины, точнее, из ее слюны, которую она выпускает весной (Kolbuszowski 1896: 162).

Наиболее интересные свидетельства такого рода были зафиксированы в Закарпатье: «У Великоднѣй четвер' выходят из землі гыды, усѣ оживляје. Жывнѣй называт ся четвер'. Ни дрова, ничего не можна нести у тот четвер'. Тогда коло хыжы находят ся гыды цілыј рюк» [В пасхальный четверг выходят из земли гады, всё оживает. Живнѣй называется четверг (имеется в виду Страстной четверг. — Т. А.). Ни дрова, ничего нельзя нести в тот четверг. Тогда около дома целый год будут гады] (КА, Брод Иршавского р-на Закарпатской обл.); «На Благовішчѣнне лиш кажуть, шо не можна ничо нести з природы, бо за тими квітами вони придуть до хати. Змії, жабы. Бо оживаје уся природа» [На Благовещение только говорят, что нельзя ничего нести из природы, так как за этими цветами они придут в дом. Змеи, жабы. Потому что оживает вся природа] (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.), ср. аналогичное свидетельство из Ивано-Франковской обл.: «Нічо ни приносї і ни відносї на Благовішчинї (из дома. — Т.А.), бо прилазит всїка нечисть — відьма, гадї всїке» [Ничего не приноси и не выноси

на Благовещение, потому что прилезает всякая нечисть — ведьмы, гады всякие] (Дзэндзелевский 1984: 261). Обращает на себя внимание, что в приведенных текстах растительность, с одной стороны, и змеи и жабы — с другой, воспринимаются как единое целое, как нечто принадлежащее земле («хтоническое» в буквальном смысле слова) и выходящее из нее в день, когда она оживает и открывает свои недра. У русинов Словакии подобный запрет нам пока не встретился, однако здесь зафиксированы сюжетно близкие ему былички о том, как в змей превращается растение, называемое *гадячой зіля* (*myosotis palustris*) (Вархол 2002: 42).

Аналогичные верования в форме быличек фиксируются и несколько в стороне от карпатского ареала. На западе Белоруссии (Гродненщина), отвечая на вопрос собирателя о том, можно ли на Благовещение ходить в лес и приносить что-то оттуда, женщина из Виленского района Литвы пояснила: «Нет... Ні віткі, ні палкі. Эта гад прыдзе да хаты. Дзе толька паложыш — прыдзе гад. Маей цёткі, вот мамінай дваюраднай сястры муж. Ён пашоў у лес. Чаго ён там хадзіў? І прынёс вітку з лесу і палажыў на ложку на падушку. І летам гадзіну яна знашла на падушцэ. Потым прывёз там чалавек тожа дроў з лесу і палажыў пад хлеў. І там быў гад. Гэта ўжо на Звеставане [Благовещение] не можна нічога з лесу насіць, ужо гэта я даўно знаю» (Внуковіч 2014: 412–413; см также: Szukiewicz 1910: 113).

Иногда, впрочем, запреты такого рода не имеют календарной привязки, см. белорусское поверье о том, что если топить печь рябиной, бузиной или осиной, то в доме разведутся блохи и тараканы (Federowski 1897/1: 285, № 1474, Гродненская губ.). На русской территории подобные верования и запреты встречаются крайне редко и также обычно не связаны с календарем. В Тверской обл. говорили, что нельзя топить печь ветками ивы (*бредины*), поскольку на ней будто бы «змея щенится» (ЖС 1996/4: 50).

Представление о связи хтонических животных и растительности (в том числе деревьев) находит подтверждение в другом корпусе верований — о змее и лещине, в которых лещина выступает в качестве своего рода партнера змеи (см. в главе «Орешник, лещина»).

ДЕРЕВО И ЧЕЛОВЕК

Изоморфизм ДЕРЕВА и ЧЕЛОВЕКА: Взаимное уподобление. — Категории и этапы жизнедеятельности. — Поло-родовая идентификация. — Взаимоотношения ЧЕЛОВЕКА и ДЕРЕВА: Параллелизм жизней дерева и человека. — Человек и дерево разделяют одну судьбу. — Человек продолжает свою жизнь в дереве.

*Сваки може да посади дрво, ал не
мож' сваки да га одсече.*

Сербская пословица

Важнейшим аспектом мифологии, обрядности и фольклора, связанных с деревьями, является то, что М. Элиаде называл «мистическими узлами между деревьями и людьми» (Элиаде 1999: 253). И это вполне понятно, учитывая, что в широком смысле вся традиционная культура и народные знания антропоцентричны — они инициированы человеком, исходят от него и на него же ориентированы, ведь человек описывает мир (в том числе деревья) в терминах человеческого существования, по своему образу и подобию (см. об этом: Толстая 2017).

Взаимная ориентированность дерева и человека в традиционной культуре славян не раз становилась предметом научной рефлексии. Уже в книгу П. Сobotки вошли два небольших раздела, посвященных подобию дерева и человека. Сobotка обратил внимание на изоморфизм тела человека и ствола дерева, на сходство жизненных категорий, свойственных человеку и деревьям, особенно плодовым, к которым (как и ко многим домашним животным) в славянских обрядах относились как к членам семьи (Sobotka 1879: 8–16). «Дерево и человек» — так называлась статья П. Булата, в которой на языковом материале были рассмотрены самые разные случаи метафорических обозначений человека через дендронимы и другие слова, обозначающие дерево и его части (такие как серб.-хорв. *drvo, dub, bukva, panj, stablo* и мн. др.), а также параллели к ним в других славянских языках (Bulat 1923/1924). По мнению Н.И. Толстого, в народной традиции дерево часто предстает как человекоподобная сущность, которая воспринимается носителями культуры «как имманентная, присущая самому дереву, а не трансцендентная, перенесенная от человека» (Толстой 1995а: 333). Тема двойничества

дерева в отношении человека стала предметом специальных статей М. Филиповича (Филиповић 1986), М.Н. Капрусовой (1994) и ряда других исследователей. Теме растительных (не только древесных) коннотаций человека, а также вегетативным метафорам и фразеологизмам, описывающим человека и его жизнь, посвящены работы П. Элиаша (Eliáš 1993), Н.А. Красс (2000), С.М. Толстой (2004/2008), М. Малохи (2004), Е.В. Колосько (2010) и др.

ИЗОМОРФИЗМ ДЕРЕВА И ЧЕЛОВЕКА

Природа (во всей совокупности ее классов и объектов), и в частности древесная растительность, являются «кодом», языком культуры, который традиция использует для описания человека, его физиологических особенностей, эмоционального и интеллектуального мира, половозрастного и социального статуса. Не в меньшей степени в культуре заметна и обратная тенденция.

В основе изоморфизма лежит **взаимное уподобление** человека и дерева. Отдельные части дерева описываются в терминах человеческого тела. В песнях и балладах ветви дерева обозначают руки или косы девушки, лист клена — это ладонь с пятью пальцами и т.д. В поверьях и вербальной магии сердцевина дерева ассоциируется с сердцем человека¹: «Ў дубе є сэрце, алэ яго трудно достаць. Яго ў хоромах держаць, штоб добрэ було» (ПА, Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.); ствол дерева — его тело: «Аще у человека зубы болят, иди в лес, и найди рябину на мурав(ь)ище, и выни из нея сердце, и спросай у нея: Болят ли у тебя, рябина, телеса и сердце, и корен(ь)е? И погрызи зубами ея. И какъ у тебя, рябина, не болят телеса и сердце, и коренье, и такъ бы у меня, раба Божия имерек, не болели зубы николи. Во веки веком. Аминь» (Топорков 2010: 111, № 45, XVII в.), и т.д. С представлением о сердцевине дерева сопряжено и понятие «души»: чехи называли сердцевину бузины «душой» (Sobotka 1879: 8); см. об этом подробнее на материале диалектных названий дуба (Janyšková 2003: 86).

Комель дерева ассоциируется с телесным низом и особенно с ногами человека, что заметно в отношении срубленных деревьев. На Водлозере (Карелия) до недавнего времени срубленные бревна

¹ Что развивает соответствующее значение слова «сердце» — сердцевина, то, что находится внутри, в середине.

перевозили комлями вперед. Как заметил К.К. Логинов, «после срубания дерево у водлозеров уподоблялось мертвецу, которого полагалось везти только “вперед ногами”»; нарушение этого правила могло привести к смерти тех, кому предназначались дрова из этих бревен (Логинов 2000: 12).

Органы и части человеческого тела уподобляются частям дерева или сравниваются с ними: «Я, раб Божий, своими кореньями запрუსь и пойду в градские и судебные власти, и мне не тряхнутья, не колебнутья, не ворохнутья ни своими кореньями, ни ясными очами, ни волосами...» (Якушкин 1868: 173, Ярославская губ.), ср. в веровании: «Кажуть, що в людини, як у дерева: коло коріння є маленькі корінці, волоконця; так і в людини: є великі жили, маленькі, як ниточки» (Верхратський 1929: 15, Подольская губ.). В русских списках «Сна Богородицы» тело, мышцы, а иногда и кожа Христа сравниваются с древесной корой: «...тело Твое падало, как кора дубовая» (Осокин 1856: 5); «Потечет Твоя кровь, что быстрая река; запечется Твое тело, что еловая кора» (Верещагин 1866: 59); «...чадо милое у жидов погимано; руки ноги связаны, на гвоздю пригвоздены, тело его от шума, трепеска отвалилося от костей, от ребер, как дуб от коры» (Курец 2000, № 340, Пудожский у.).

Однако значительно чаще дерево является источником обозначений человека как целого, см. фразу, произносимую сватами при входе в дом: «Можно к вашему дереву постучаться, побрякаться, как ваше дерево, будет согласно или нет взамуж идти?» (Там же: 147). Тот же способ описания характерен для паремий, выражающих общие смыслы и значения: здесь «дерево» и его синонимы обозначают человека, а социальные, возрастные и иные характеристики последнего передаются с помощью эпитетов, приписываемых ему предикатов и т.д., см. рус. *Скрипучая деревина два века живет, Старое дерево не пересаживают* (Подюков 2014: 18, 20); бел. *Высокае дрэва ўсе ветры гнуць, Дрэва гнецца пакуль маладое, старое не сагнеш, а толькі зломіш* (Малоха 2004: 562), укр. *гуцул. Кривого дерева не напростуєш* [Злого, лукавого человека не исправишь], *Старого дерева не зігнеш* [Старого человека не согнешь] (Хобзей и др. 2013: 334), хорв. *To ti je и vreme usičeno drvo* [Это дерево вовремя срублено] ‘о здоровом и сильном человеке’ (Bulat 1923/1924: 618) и др.

Через растительные образы, символизирующие человека и его жизнь, передается также идея прерывания жизни — как отдельного человека, см. бел. туров. *урэзаць дуба ‘умереть’* (Тураўскі

сл. 2: 43), серб. *posjeklo mi se drvo* [букв. «его дерево срублено»] (Толстая 1999/2008: 453), так и целого рода, см. серб. *уништи се мушка лоза* «пресечется род по мужской линии (если не рождаются мальчики)» (Ђорђевић 1958: 405), *затрти лозу навек* ‘искоренить/стереть род/семью (если не рождались дети)’ (Антонијевић 1971: 128), где *лоза* ‘род, семья’.

Последние примеры указывают, что дерево часто выступает метафорой семьи, а названия его частей используются в качестве терминов родства. Происхождение человека, структура семьи и рода, отношения родства и отношения в семье описываются растительными метафорами. Как заметила М. Малоха, восприятие родственности, а через нее — семьи порождает представление о подобии родственников в их наиболее характерных приметах. Славянские пословицы демонстрируют огромное количество примеров реализации модели *Какие родители — такие и дети*, подчеркивающих наследуемость не только внешних, но и моральных качеств человека (Малоха 2004: 560), см. то же представление как мотив свадебного причитания: «И как от доброго теперечку от деревча / И очень растет-то отростель все хорошей; / И так от умных сердечных родителей / И растут детушки теперечку разумны!» (Барсов 2: 451–452). Члены семьи, в особенности дети, молодое поколение, ассоциируются с плодами дерева: рус. *Яблоко от яблони недалеко падает*, болг. *Крушата не пада подалек от дървото* (Сакар 2002: 269), бел. *Жолуд валицца кала дуба; Шышка валицца кала сасны* (Юрчанка 2002); с побегами из одного корня: болг. *мома е от добър корен* (Ловешки край 1999: 372), *от един корен сме* (Сакар 2002: 372); с ветвями и отростками дерева: рус. см. *ветвь рода*, см. также *Каково дерево, таковы и отростели*, *Какие березки, такие и отростки* (Подюков 2014: 32, 33). Метафора «семья — дерево» активно поддерживается магией, см. такое свидетельство: «Прутышки ломали... на Вербной неделе. Столько прутышков надо сломить с одного дерева, только с одного, сколько у тебя семья. Чтобы семья как это дерево, чтоб и твоя семья вся была вцеле» (Степанов 2012: 234, Вологодская обл.).

Возможен и обратный процесс, когда отдельные части дерева и типы деревьев обозначаются через термины родства: кривой сучок, делающий доску непригодной для строительства, называется рус. *примак*, *пасынок*; два дерева, растущие из одного корня, — болг. *близнак*, стоящие рядом березки — рус. *сестрички* и т.д.

Растительные метафоры формируют целый ряд специальных значений, которые характеризуют человека, обладающего теми или иными чертами и свойствами. Эти значения передаются через одиночные метафорические (аллегорические, символические) наименования, а также атрибутивные конструкции. В подобных наименованиях наряду с родовыми «дерево», «пень» и т.п. широко используются видовые обозначения деревьев (что способствует созданию дополнительных коннотаций и оттенков значений), или же родовое «дерево» замещается видовыми «дуб» или «бук».

Одну группу растительных метафор составляют обозначения интеллектуально ущербных людей — туповатых и неумных²: рус. *дубина*, *деревина*, *пень*, *он дерево деревом* и другие общеупотребительные выражения, болг. *кютюк* 'пень' и 'тупица', рус. псков. *пенёк с ушами* (Ивашко 1994: 10), бел. *асінавая голава* 'трухлявая, пустая, забывчивая' (Лопатин 2013: 142, 153); бел. *галава яловая, макушка дубовая* (Юрчанка 2002); рус., укр. *голова еловая, дубовая голова/башка* 'о неумном, плохо соображающем человеке' (ПОС 9: 32; СУМ 2: 430), болг. *букова глава, буковак* 'тупой, тупоголовый, глупый' (Bulat 1923/1924: 619), словац. *dubová (buková) glava* (Ивашко 1994: 10) и мн. под.

Вторая группа «дендрометафор», относящихся не только к самому человеку, но также к отдельным частям его тела (рукам и ногам прежде всего), передает такие значения, как «неумелый», «неповоротливый»: бел. *дубадзел* «лентяй» (Янкова 1982: 109), серб.-хорв. *drevenda* «о человеке неповоротливом» (Bulat 1923/1924: 615), см. также бел. «*Ні зная ні вышываць, ні вязаць, ні пашыць. Патаму шта дубовыя рукі*» (Лопатин 2013: 163), пол. «*Osikowu Maciek, dębowa Maryna* роłamali nogi w tańcu u очага» [Осиновый Мацек, дубовая Марина поломали ноги в танце у очага] (НКР 2: 361).

Третью группу составляют растительные метафоры, описывающие душевные качества человека. Таких обозначений известно немного, см. рус. костром. *жимолостяное сердце* 'о черством, бездушном человеке': «Ну, скажут, жимолостяное твое сердце, ни о ком не плачешь. Жимолость никуда не гнется, вот и назвали» (КСГРС, Костромская обл., Шарьинский р-н); *елшинное сердце* 'о щедром, самоотверженном человеке': «Елшинное сердце скажут. Всё свое отдаст, кто спросит и не спросит. Из елшины-то <ольхи> лучшие дрова, вот и назвали так» (КСГРС, Костромская обл.,

² Об этом: Березович, Леонтьева 2004: 369.

Пышуганский р-н). Чаще встречаются аналогичные обозначения человека черствого, бесчувственного, см. серб.-хорв. *srce drveno* (Bulat 1923/1924: 615), рус. псков. *дубьё* «о черством, бездушном человеке» (ПОС 9: 35) и др.

Еще одну группу растительных метафор на основе родового апеллиатива «дерево» составляют наименования женщин, по тем или иным причинам неспособных к продолжению рода, ср. рус. *бесплодное дерево*, рус. дон. *засохшее дерево, отмершее дерево, сухое дерево*, пол. *rodle drzewo* и под. Донские казаки о бесплодной женщине говорили: *Такое дерево вырубывается* (Власкина 2011: 229, 272), отсылая тем самым к известной библейской цитате (см. в главе «Дерево в сюжетах Священного предания»).

Наконец, известны атрибутивные конструкции, применяемые для выражения оценочных значений, см., например, болг. «Турлакът е гнило дърво, което не гори, а само дими» [Турлак — гнилое дерево, которое не горит, а только дымит] (Ракшиева 2003: 8).

В принципе использование не родового («дерево»), а видовых наименований создает возможность передачи растительными метафорами самых разных характеристик человека, см. серб. *дрен* «сильный человек» (< серб. *дрен* «дерево с особо твердой древесиной»), с.-рус. *конда* «крупная женщина» (< с.-рус. *конда* «высокая, крепкая сосна или ель») и т.д. (см. об этом, например: Толстая 2004/2008: 342; Колосько 2010).

Представление об изоморфизме дерева и человека легло в основу ритуальных практик, предусматривающих за мещение человека деревом. У болгар во время похорон одного из однодневников или одномосячников (людей, рожденных в один день или месяц) в могилу умершему клали прут, палку или небольшое деревце со словами: «Това е брат ти» [Вот твой брат] (ЕИМ, № 880–II, с. 108, Пловдивский кр.). Обманутая таким образом смерть должна была вместо живого брата забрать с собой кусок дерева. Аналогичным образом поступали на Черниговщине при тяжелой болезни ребенка: срезали прут вербы — однолетку высотой с ребенка и клали ее в чей-нибудь гроб на похоронах, чтобы покойник забрал с собой двойника больного ребенка, а не его самого (ПА, Мощенка Черниговской обл.). В польских Татрах кто-нибудь, задумав недоброе на другого человека, делал из лещины палку длиной с гроб и во время следующих похорон бросал ее в могилу, в результате чего человек, на которого наводилась таким образом порча, должен был вскоре умереть (АКJ, № 7257). Или другой

пример замены человека деревом: у банатских болгар в поминальные дни на кладбище ходили только женщины, и при этом обязательно в нечетном количестве. Если не получалось собрать необходимое количество женщин, они брали с собой ветку дерева вместо человека (Телбизови 1963: 238).

Аналогичные ситуации встречаются в фольклорно-мифологических контекстах. В самарском предании рассказывается, как сдавшийся властям Стенька Разин (известный своими колдовскими способностями) заменил себя в кандалах чурбаном: «...заковали его в железы, начали пытать, иголками кололи, били — ничего не берет, Стенька знай себе хохочет. Выискался знающий человек: “Вы не Стеньку бьете, не он у вас в кандалах, а чурбан! Глядит начальство — впрямь чурбан!”» (РДС 1995: 262). В восточной Чехии, чтобы избавиться от настойчивых посещений моры, которая мучает и душит человека по ночам, вместо него советовали положить в постель березовое полено (Adámek 1900: 344)³.

Известно, что природа и человек обслуживаются в мифопоэтической традиции одним и тем же словарем понятий, поэтому **дереву приписываются категории и этапы жизнедеятельности, тождественные или близкие человеческим**, и в отношении него в верованиях и фольклоре используются такие термины и понятия, как «век», «жизнь» и «смерть», «расцвет» и «увядание», «возраст» и «пол»; деревьям дают имена, их наделяют речью и чувствами и т.д.

Важнейшей такой категорией является век — отпущенный дереву срок жизни, намеренно сокращать который, как и отнимать жизнь человека, грешно. Особо строгими были запреты, касающиеся прекращения жизни плодовых деревьев: «Сад садять, грех рубать — яблони, груши, пака не засохне сама сваею смертю» (ПА, Золотуха Гомельской обл.). Объясняя, почему в день св. Андрея она не ломает и не ставит в воду ветки плодовых деревьев, чтобы те распустились к Рождеству, жительница Прикарпатья описывала происходящее в этом случае с деревом в терминах жизни и смерти: «Не можна, не став, то є живе дерево, а ти ставиш, а воно потім відмирає» (Серебрякова 2008: 274, Яворовский р-н Львовской обл.).

³ См. также сюжеты о ребенке-подменыше в главе «Дерево и народная демонология».

Как известно, описанная практика составляет суть предрожде- ственского гадания: распустившиеся к празднику ветки плодовых деревьев предвещают замужество, благополучную жизнь, здоро- вье и наоборот. Вместе с тем в традиции, как видим, присутствует и неприятие этого гадания и даже его запрет, мотивируемые пред- ставлением о том, что дерево тяжело переносит такое неуроч- ное цветение, проклиная человека за принуждение: «...Казали, що то гріх. Шоби тобі так добре було на світі жити, як мені в зимі цвісти» (КА, Бертышов Львовской обл.); «Жоби тобі так било легко вмирати, як мені ся розвивати» (Яворовский р-н Львовской обл.), «Аби тобі так добре жилось, як мені в це время цвісти» (Черкасская обл.), — якобы говорит дерево (Серебрякова 2008: 274).

Запреты отнимать жизнь у дерева касались между тем не только плодовых деревьев. Пинчуки рассказывали, что на Страшном суде каждое дерево, без пользы уничтоженное человеком, будет обвин- ять его за то, что человек «преждевременно лишил его жизни» (Siarkowski 1885: 72). Но даже если жизнь была отнята у дерева не зря, человек обязан заплатить за нее: белорусы Витебщины верили, что в новом доме непременно случится смерть как возмездие за прекращение жизни тех деревьев, которые пошли на его постройку (Никифоровский 1897: 139). В Косово и Метохии у дровосеков был обычай: после того как дерево в лесу срублено, на образовавшийся пень клали камень, чтобы душа срубленного дерева не мстила чело- веку (Вукановић 2001: 23). Строительные практики болгар предпо- лагали, что, перед тем как срубить дерево, надо было зажечь свечу и попросить у дерева прощения (Николов 2003: 134).

Возраст как понятие, также применявшееся в отноше- нии деревьев, часто определялся их ростом и размерами, указы- вая тем самым на естественную связь этих категорий (возраст ~ рост, высота). Так, поляки считали, что если во время бури ветер вырвет дерево с корнями, то умрет тот, на чьей земле это случилось; если при этом ветер вырывает большие деревья — то будут уми- рать старики, если средние — люди среднего возраста, если моло- дые деревца — то молодежь (Gustawicz 1882: 208, Малопольша). Известна и прямая корреляция возраста дерева и возраста чело- века, когда «молодые» ветки и побеги соотносятся с молодежью. Жители восточной Чехии (окрестности Градец-Кралове) верили, что, если весной на елях усыхают молодые верхушки, в течение года будут умирать молодые (Košťál 1902: 298). Отражение той же

тенденции находим в восточнославянской сказке-легенде «Солдат и Смерть»: солдат хитростью заставляет Смерть, которой поручено морить людей, отправиться в лес и точить старый лес, потом средний лес и наконец малые лубки — вместо того чтобы морить стариков, людей среднего возраста и затем детей (Афанасьев 1990: 98; Шейн 1974: 438–441).

И дерево и человек переживают периоды расцвета и увядания, откуда в языке и фольклоре формируется ряд растительных метафор, с помощью которых описываются разные этапы жизни человека. В текстах культуры цветение проецируется на человека и окружающий его мир, становится символом успеха, удачи и расцвета. Оно ассоциируется с жизненными силами, активностью и здоровьем, что находит отражение в языке (*цветущий человек*), а также в традиционной культуре: жители Владимирской губ. считали, что в период цветения черемухи «бабы охотнее принимаются», т.е. вступают в сексуальные отношения (Завойко 1914: 162).

Наиболее последовательно метафора цветения использовалась «применительно к девушке (вторично, “метонимически” также и к женщине вообще), обозначая ее готовность и способность к “плодоношению”» (Толстая 2003/2008: 344). Лексемы с корнем **květ-* и **kras-* были одним из основных способов обозначения месячных, см. рус. *краски*, пол. *kwitnie, jescem kwiatuszka nie straciła* (о женщине, еще имеющей регулы), серб. *женски цвет, цвет јави* и под., полес. *нема еще цвиту*, серб. *девојка пре цвета* (еще не достигшая половой зрелости), когда *цветение* девушки (т.е. начавшиеся у нее регулы) не только обозначало собственно физиологический процесс, но также указывало на ее социально-возрастное взросление и готовность к браку (см.: Агапкина 1996а). В фольклоре цветение (и объекты, через которые оно реализовалось, — цветущие деревья, сады и др.) символизировало девичество. В сновидениях цветущие сады, цветы вообще, цветущие плодовые деревья, прежде всего яблони, обычно предвещали свадьбу (Романов 1889: 72)⁴.

⁴ Возможны противоположные трактовки подобных сновидений, отвечающие принципу их обратности, перевернутости по отношению к увиденному во сне. В этом контексте, по-видимому, можно рассматривать полесскую балладу о вешем сне: жене снится, как буря ломает деревья, оставляя лишь одну самую красивую яблоню; хозяин разгадывает сон жены, предвещая себе, молодому, увиденному во сне в образе буйно растущей и цветущей яблони, гибель на войне в соответствии с обратной

В верованиях и особенно в фольклоре деревьям также приписываются чувства и способности человека, характерные для него когнитивные категории: деревья разговаривают, переходят с места на место, слышат и помнят, испытывают физическую боль, переживают свойственные человеку эмоциональные состояния (см. ниже о деревьях в балладах). *Говорящая Береза* — уральский топоним, обозначающий место, где некая девушка якобы похоронила своего ребенка: «Вот, говорят, разговаривает береза, ревет» (Березович 2010: 103). Значительный пласт поверий касается «эмоций», которые испытывает срубленное дерево. Поляки говорили, что дерево, которое рубят, плачет, и этот плач падает на человека, и потому он может умереть вслед за деревом (Cisek 1889: 74, № 138, Пшемысльский пов.). Мораване считали, что когда во время сбора фруктов ломается ветка дерева, оно плачет о ней целый год (Bartoš 1892: 281). На Водлозере (Карелия) срубленные бревна, прежде чем быть использованными для строительства, должны вылежать 40 дней, в течение которых они якобы «о своей судьбе плачут» (Логинов 2000: 12). Болгары в Родобах не рубили деревья в феврале и марте, т.к. считалось, что в это время они «чувствуют боль» (Родопи 1994: 25). К этому ряду примеров примыкают метафорические эпитеты деревьев (которые вместе с апеллятивом формируют их ботанические названия), проецирующие на дерево те или иные свойства, признаки и особенности человека. Таковы «глухой» дуб, «ленивый» дуб» и «слепой» ясень (см. выше, с. 483).

Говоря об осине и связанных с ней легендах, мы отмечали, что дерево, будучи частью неживой природы, становится в фольклоре средоточием этической проблематики, соучаствует в разрешении вопросов преступления и наказания, вины и невинности, случайности и преднамеренности; с липой и некоторыми другими деревьями связаны сюжеты, в которых речь идет о справедливости, долге, моральных обязательствах и других этических категориях и понятиях.

логикой сновидений: «У ныділю поранэнько наша пані рано встала... / ...стала с паном розмовляты. / — Ой пане ж мий молодэнькый, прыснывся мні сон дывнэнькый: / Бура ліса поваяляла, одну яблэнь покынула. / Тая ж яблэнь бийно росла, бийно росла, сылно цвыла, / Вырхом избы доцягала, лыстом зоркы прыкрывала. — / Пані ж моя молодая, то я твий сон одгадаю: / Як на войну я пойіду, то до тыбэ ны прыйдіду...» (Климчук 1978: 208, Брестская обл.).



Всеобъемлющий характер взаимного уподобления человека и дерева, их кросскультурная ассоциированность формируют в фольклоре целый пласт растительных образов, описывающих человека в его разных социальных и половозрастных ролях, а также эмоциональных состояниях. Как отмечал А.Т. Хроленко, «природа... народного произведения такова, что всё в ней подчинено описанию эмоционального мира человека... “Человеческий аспект” любой растительной или животной реалии появляется не в данном тексте, а задан потенциально, включен в фольклорное слово в качестве тенденции с условием обязательной реализации» (Хроленко 1999: 96). Эта реализация осуществляется несколькими способами, среди которых на первом месте — простейшая аллегория, сравнение или параллелизм (когда растительный образ задает эмоциональный настрой и расставляет ценностные ориентиры, на фоне чего описываются события человеческой жизни или создается портрет человека). Так в восточнославянском фольклоре появляются образы

— человека на разных этапах жизни:

молодого человека: «И молодешенек, наш свет, да как травиночка, и зелена стоит быв он да деревиночка, и не доросла, как кудрявая рябинушка...» (Барсов 2: 236, причитание)⁵;

умершего старика: «Бігунці біжать, реву́нці реву́ть, сухе дерево везу́ть» (Номис 1993, № 254, загадка);

или погибшего молодого человека: отец увидел сон о том, как в саду срубили любимую яблоню, вскоре после чего домочадцы получили похоронку на старшего сына (Традиция в фольклоре 2000: 283, меморат);

— человека в разных эмоциональных состояниях:

человека, сломленного горем: «Тут я грохнулась, горюша, о сыру землю, / Бы как дерево свалило от буйна ветра» (Барсов 1: 47, причитание);

или парня, обнимающего девушку: «Вітер вербичку вихилає, / Василь Маланку обіймає» (Галайчук 2011: 108, колядка);

⁵ Как отметила И. Климас, только для жанра причети характерно стабильное использование названий растений в роли метафорических замен имени оплакиваемого лица (Климас 1989: 14).

— женщины в разном фертильном статусе:

молодой матери с младенцем в утробе: «Стоить яблочно на яблонцэ. Яблонько, распустися, а младенец покажыся...» (ПА, Замощье Гомельской обл., заговор); «...имаме златна ябълка... / тьва година цветила, / цветила и завързала...» [есть у нас золотая яблоня, в этом году цвела, цвела и «завязала плод»] (Маджаров 2001: 136);

или вдовы, фертильный возраст которой прошел: «Ой в удованьки перед хатоньки / Щепка⁶-грушечка рясно зацвіла, / Рано зацвіла, та й не вродила. / Ой з тої щепки цвіт обпадає, / Так бідна вдова вік коротає...» (Галайчук 2011: 101, Ивано-Франковская обл., колядка);

— детей, разлученных с родителями:

«Малы детушки, вы несмышлешеньки... / Вы что веточки сухи без яблоньки» (Барсов 1: 302, причитание, обращенное к детям, потерявшим мать); «Отломила ся веточка от садовой от яблонки, / Откатилося яблочко — отъезжает сын от матери...» (Песни Киреевского 1977/1, № 241, былина); «Мамцю мої... відщипнили ся від нас так, як то яблучко від яблоні» (Свенціцкій 1912: 89, Подольская губ.);

— человека в его взаимоотношениях с социальным окружением:

молодой жены, попавшей в чужой дом: «...Тут нашла, молодешенька, я избище старое, / Из дубова леса ронено (срублено), комельки не обровнены... / А среди избы... стоит яблонь кудрявая... / Это не избище старое, а чужая дальняя сторона... / А среди... стоит не яблонь кудрявая, / Стою я, молодешенька!» (РКЖБН 2007/5/4: 66, свадебное причитание);

невесты, оторванной от родителей: «Поки вітри та одвіяли / А листоньки та од дерева... / Поки вони тай одговорили / А Марфочку та й од батеньки...» (Весільні пісні 1988, № 10);

сироты, оставшейся одной на свете: «Поосталась, сирота горька несчастная, / В темном лисе, как едина деревиночка» (Барсов 1: 66, причитание);

девушки, которую ожидает стародевичество: «Стоит дерево замечено, а никем не сечено» (РКЖБН 2006/3: 490, подблюдная);

человека в его широких социальных связях: «Дерево держится корнями, а человек друзьями»;

⁶ Укр. *щепка*, *щепка* 'прищеп, прививок, деревце, привой', от укр. *щепити* 'прививать деревья'.

наконец, просто семьи: в исторической балладе о войне со шведами, куда идет с войсками Шереметев-граф, который объясняет, почему ему не хочется уходить из Москвы: «Остался у доброго молодца сир зеленый сад, / Во садике оставалось три деревца: / Первое дерево — кипарисовое, / Другое деревцо — яблонь кудрявая, / Третье деревцо остается — груша зеленая. / Кипарис растет — родной батюшка, / Яблонь кудрявая — богоданная матушка, / Груша зеленая остается — молодая жена. / Оттого мне-ка не хотелось из Москвы идти, / А хотелось мне при Москве пожить, / Отца родного на старости печаловать, / За мать в немогуте ухаживать, / Молодой женой любоваться» (Путилов 1962: 221–222, Архангельская губ.; вар.: Соболевский 3, № 587, лирическая солдатская).

Последний пример (семья описывается через образы деревьев разных грамматических родов) подводит нас еще к одной теме, о которой выше лишь упоминалось, а именно к теме **поло-родовой идентификации деревьев**⁷. Тема эта довольно обширная, поэтому мы посвятим ей отдельный экскурс.

Как заметил Н.И. Толстой, чаще всего поло-родовая идентификация деревьев обусловлена грамматическим родом названий отдельных пород (Толстой 1995а: 333)⁸. Названия мужского рода формируют представление о «мужских» деревьях (таких как рус. *дуб, явор, тополь*), а названия женского рода — о «женских»

⁷ О классифицирующей роли оппозиции мужской–женский в фитонимах см. специально: Колосова 2009: 76–97.

⁸ Мифологизация грамматического рода — тема, которая довольно давно привлекала внимание филологов, прежде всего тех, кто соединял в своих исследованиях интерес к языку, фольклору и традиционной культуре. В работе 1987 г., посвященной бинарным противопоставлениям, Н.И. Толстой отмечал, что признак *мужской–женский* может относиться не только к человеку, но также к неодушевленным предметам и другим классам (деревьям и дням недели, например) и определяться по грамматическому роду его названий (Толстой 1987/1995). Я.И. Гин исследовал особенности функционирования категории рода на материале поэтического языка русских загадок (Гин 1992). А.Л. Топорков затрагивал тему категории рода применительно к предметам домашней утвари (Топорков 1993). Отдельные замечания на эту тему имеются также в работах Л. Раденковича (Раденковић 1996), М. Прејзнера (Preuzner 2001), Е.Л. Березович (2007), И.А. Швед (2007) и ряда других исследователей.

(рус. *липа*, *береза* или *ива*), с чего, собственно, и начинается их олицетворение. Помимо этого, членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья основывается на других признаках, когда внутри одной породы деревья различаются по своим морфологическим и другим биологическим особенностям, которые также отражаются в языке. Судя по полесским материалам, это может быть внешний вид дерева, когда на оппозицию *мужской–женский* накладывается противопоставление *верха* и *низа*: *бэрэза* имеет плакучие, опущенные вниз ветви, а *бэрэзун* — приподнятые, растущие в сторону от ствола (ПА, Вышевичи Житомирской обл.).

Часто разделение на «мужские» и «женские» осуществляется в отношении тех деревьев, плоды которых употреблялись в пищу или шли на корм скотине. Наличие у дерева плодов, а особенно их обилие, приводит к тому, что дерево получает «женское» имя, а если у дерева плодов нет или их совсем мало, то «мужское» (причем речь не обязательно будет идти о двудомных растениях). Это такие пары, как полес. *шоўковиця* — *шоўк*, *дубыця* — *дуб* (Топорков 1993: 58), пол. *samiec* (*Quercus robur*), которое давало желуди, и *samica* (*Quercus sessilis*), которое желудей не давало (Fischer 2016: 129). См. объяснение информанта касательно отличий «женской» особи лесного ореха от «мужской», называемых соответственно *горишка* и *горих*: «Це горишка, а це горих. На ёму е, ну, можэ, дэсяць, дваццать горихиў, а на горишках ужэ рясно. Горих не дае горихиў богато, а тилькы трошкы. А горишка родыць ужэ рясно» (ПА, Вышевичи Житомирской обл.). Иногда по этому же признаку различали, например, ветви крупных деревьев: ветка дуба, на которой были желуди, называлась *жэньски голэ*, а на которой плодов не было — *мужчыньски голэ* (Оболенская, Топорков 1990: 173, Озерск Ровенской обл.). Пары деревьев противоположных грамматических родов могут трактоваться также и в терминах родства: болгары в Благоевградском окр. считали ясень (*ясен*) и шелковицу (*черница*) братом и сестрой (Георгиева 1983: 67).

Идентификация отдельных пород деревьев как «мужских» или «женских», в свою очередь, проецируется на изготавливаемые из них предметы, в том числе ритуальные. Например, традиционно вырубаемое к Рождеству полено сербы северных валашских сел называли «женским» именем *бадниковица* (а не *бадњак*) — в том случае если его делали из грушевого дерева (серб. *крушка*) (ГЕМБ 1932/7: 71). Когда в канун летнего Иванова дня белорусы

устанавливали в качестве обрядового дерева молодой дубок, называя его *Купало*, они стремились подчеркнуть «мужской» статус этого персонажа через родовую характеристику самого дерева: «Дэрево украшають. Говорать: “Вот стоить Купало”. Мужчинскэ дэрево» (ПА, Радчицк Брестской обл.).

«Мужские» и «женские» деревья соотносятся с человеком — с мужчинами и женщинами, мальчиками и девочками. Процесс, начавшийся с простейшего олицетворения на основе грамматического рода, приводит к тому, что в фольклоре, магической практике, а также обрядовой фразеологии формируется ряд устойчивых индизказательных замен: дуб, явор и тополь ассоциируются с мужчиной, береза, липа, ива — с женщиной.

Вместе с тем такие замены не могут основываться исключительно на грамматическом роде названий деревьев: в славянских языках много дендронимов мужского и женского рода, однако не все соответствующие деревья становятся мужскими и женскими символами, особенно универсальными, имеющими кросскультурный характер. Превращение различий по грамматическому роду в этнокультурные символы происходит под влиянием целого ряда факторов, и главный среди них — это ассоциация отдельных свойств той или иной породы дерева с мужскими и женскими чертами, наиболее репрезентативными для обоих полов. Сила, выносливость, а также облеченность властью, верховенство — все эти типично мужские черты находят отражение прежде всего в образе дуба, который, как мы показали выше, становится в славянской традиции «первым» мужским символом. В итоге ассоциация дуб ~ мужчина (парень) буквально пронизывает диалектную лексику, фразеологию и паремологию, см. рус. перм. *дуб дуба лучше* «О физически сильных, здоровых. Ниче не робят, по деревне шатаются, сами дуб дуба лучше» (Юрлинский край 2003: 338); пословицу, известную в разных славянских языках: *Jaki dąb, taki klin, jaki ojciec, taki syn* [Какой дуб, такой и клин, какой отец, такой и сын] (Marczewska 2002: 132)⁹.

Мужская символика выразительно проявляет себя в метафорических образах фразеологии и ритуальной речи. У украинцев Карпат, чтобы вылечить молодого парня от порчи, знахарка совершала ритуал гашения углей, причем использовала для этого угли

⁹ Ср. серб.-хорв. *Kakvo drvo, takvi klin, kakav otac, taki sin* (Bulat 1923/1924: 618).

именно дубового дерева, объясняя это тем, что *дуба дубом треба лічити* [дуба дубом надо лечить] (Лепкій 1884: 114), ср. укр. *лічити* «лечить», с пометой *редк.* (УРС 2: 454). У русинов Словакии, если в семье рождались одни девочки, женщина стирала после родов нижнюю рубаху, в которой рожала последний раз, и воду после стирки выплескивала, как говорили, «горі дубом» [вверх на дуб], полагая при этом, что «дуб потому справить хлопчиша» [дуб потом сделает мальчика] (Вархол 1993: 65).

Помимо единичных «мужских» и «женских» образов фольклор, фразеология и паремиология широко оперируют т. н. семейной метафорой, выстраивающей через фитосимволы образы семьи, брачной пары, родственных отношений и т. д. В польской легенде из окрестностей Серадза сирота взывает в душам умерших родителей, жалуясь, что ей не к кому притулиться, ибо «*dąb nie ojciec, brzoza nie matka, sosna nie siostra*» (Lud 1900/6/2: 119), ср. те же ассоциации в похоронном причитании по матери: «...та до кого я свою голівоньку прихилю: / Чи до брата, чи до сестри, / А чи до дуба, чи до вербы» (Голосіння 2012, № 339, Полтавская обл.). Расхожее представление о том, что мужчин всегда оказывается меньше женщин (мужчины гибнут на войне, уходят на промыслы, вымирают, их не останется к концу времен и т. д.), воплотившееся в том числе в легендарных сюжетах¹⁰, находит отражение в паремиях, использующих символику мужских и женских деревьев, см. укр. «Аби були дубки, а берізки будуть» (Прислів'я 1989: 123).

Если оставить в стороне фольклор и язык и обратиться к ритуалу, то окажется, что в ритуале олицетворение на основе грамматического рода и как результат — членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья выполняет не только знаковую, но также и магическую функцию. Образы «мужских» и «женских» деревьев служат маркерами половой принадлежности человека, и в этой своей функции деревья сопровождают человека в течение всего его жизненного пути — через рождение, свадьбу и похороны. Например, в традиционных формулах, с помощью которых детям объясняли, откуда они берутся, мальчику говорили, что нашли

¹⁰ См. об этом: Антонов 2013: 51. Исчезновение мужчин — популярный мотив современных эсхатологических рассказов: «Раньше в детстве что-то говорили, что будет какая-то жись, что будут медведи: мужики все вымрут, и медведи будут ходить... и бабы будут» (Ермолаева 2012: 380).

его на «мужском» дереве: «Ты на дубочку сидел», а девочке — что на «женском»: «Ты на берозе сидела» (ПА, Замощье Гомельской обл.). То же противопоставление лежит в основе формульных вопросов типа «Береза или дуб?», которые сваты задавали родителям невесты, желая выяснить их решение: *береза* в этом случае означала согласие на брак (т.е. сваты как бы получали березу-невесту), а *дуб* — отказ (т.е. сваты, символически выражаясь, забирали предлагаемый ими товар — жениха-дуба — обратно домой) (Даль 1: 83; об этом подробнее: Березович 2007: 268–270). Что касается завершения жизненного пути, то сербы Сврлига на могиле молодоженов сажали мужское и женское деревья: на ее могиле *јелицу*, на его — *бор* (ЕКЗ 1997/3: 304). Эта практика коррелирует с литовскими обычаями, которые приводил Н.И. Толстой: в западножемайтской этнодиалектной зоне существовала традиция ставить на кладбищах деревянные антропоморфные надгробия, причем мужчинам-покойникам их делали из «мужских» пород деревьев, а женщинам — из «женских» (Толстой 1995а: 333).

Говоря о том, какое применение мужская и женская символика деревьев находит в разных сферах магии, надо иметь в виду, что в ритуале, наряду со словом, используется и сама вещь, предмет — растущее дерево или его части в виде зелени и веток, а это, в свою очередь, создает больше возможностей для реализации той или иной интенции. В частности, мужская и женская символика деревьев оказалась востребована в южнославянских и украинско-карпатских свадебных ритуалах, которые были направлены на то, чтобы в браке у молодых рождались дети определенного пола, отвечающие гендерным приоритетам сообщества или индивидуальным предпочтениям невесты¹¹. В окрестностях Рисана (Черногория), когда невесту вводили в дом мужа, она говорила про себя: «Около двора дупчићи, а у кућу синчићи» [Вокруг двора дубочки, а в дом — сыночки], поскольку хотела, чтобы у нее рождались мальчики (Вукова грађа 1934: 27). У украинцев Верховины, выходя из церкви, невеста смотрела в сторону леса и, желая самой себе много сыновей и одну девочку, произносила: «Всѣ в хащи (в чаще) дуби, лиш одна береза» (Свѣтлик 1929: 146). В Прикарпатье, чтобы наворожить себе в замужестве несколько сыновей и одну дочку, невеста,

¹¹ Об этом см. специально: Борђевић 1941: 65–79; Плотникова 2004: 170–177; Агапкина 2016.

выходя из церкви, считала балки в стене и шепотом произносила: «Дуб к дуби, а одна сосна і та добре росла», «Всьо дуб, всьо дуб, хіба одна сосна і та дуже красна»; «Верба і клин — перша дівка, другий син» (НЗ 2010/5–6: 613, Львовская обл., Старосамборский р-н); см. аналогичный ритуал, зафиксированный в Закарпатье: «Як из церкви иде <невеста>, дивиться у колач, у тоту дірочку: “Чотыри дуба и дві осики; 4 хлопця и 2 донькы собі просить”» (КА, Грушево Закарпатской обл.). Иногда невесте достаточно было в этот момент просто посмотреть на «мужские» деревья, например на буковый лес (Вархол 1993: 65).

Повлиять на пол будущих детей пытались также с помощью предметных символов. На свадьбе в Закарпатье невеста подкладывала себе в обувь листья дуба или еловые иголки (*дуб и смерека*) — в зависимости от того, детей какого пола хотела иметь. Иногда выбор пола ребенка осуществлялся еще при строительстве нового дома: после установления стропил крыши хозяева давали мастерам ветку дерева, чтобы те прибили ее наверху: если хотели, чтобы в доме рождались мальчики, давали ветку дуба, а чтобы девочки — то ветку ели (КА, Мокрое Закарпатской обл.).

К мужской и женской символике деревьев обращались и в тех случаях, когда родители хотели, чтобы следующим в семье родился ребенок другого пола. У сербов на северо-западе, как писал Н.И. Толстой, после первых родов родильную рубаху вешали на дерево «мужское» или «женское» — в зависимости от своих предпочтений (Толстой 1995а: 334). С точки зрения преемственности балканославянской и украинско-карпатской традиций показательны аналогичные магические практики, отмеченные на Львовщине: бойки, желая, чтобы вторым в семье родился сын, плаценту после рождения дочери закапывали под ясень (НЗ 2010/5–6: 614, Старосамборский р-н). Там же в Карпатах, в районе Верецкого перевала, когда женщина впервые после родов шла за водой, на обратном пути она касалась ясеня или явора (как «мужских» деревьев), но не вербы и не ели (Демян 1927а: 219).

Оппозиция *мужской–женский* сохраняла свою актуальность и после рождения ребенка, когда в отношении него совершались ритуалы, отвечающие за моделирование его физического облика и половую идентификацию. На Витебщине повитуха обрезала пуповину мальчика на дубовой плахе, чтобы он вырос крепким, а девочки — на ольховой (Никифоровский 1897: 13, № 87).

Помимо иносказательных замен в рамках одного грамматического рода и одного ряда олицетворений (типа *дуб — мужчина, береза — женщина*) в фольклоре, мифологии и языке сформировались устойчивые пары типа *дуб ~ береза, дуб ~ липа, явор ~ верба* и т.д., которые символизируют соединение женского и мужского начал. С их помощью описывались и отчасти регулировались взаимоотношения полов. В разных регионах Западной и Восточной Славии были известны приемы любовной магии, в которых для сведения парня и девушки (женщины и мужчины) использовали отвар, настоянный на щепках или коре, снятых в том месте, где срослись друг с другом «мужское» и «женское» деревья: «Если дуб з бэрэзою сросся, чэшут эту бэрэзу да й дуба, да и дають воду пить, *шоб жонка любила чоловика*» (ПА, Выступовичи Житомирской обл.). Поляки с этой целью брали кусочки бука (*buk*) и пихты (*jodła*), соприкасающихся друг с другом, сжигали их и высыпали пепел в напитки, которые давали объекту своих чувств, чтобы пробудить в нем или в ней любовь (Sikora 1983: 36). У русинов Словакии девушка, желая приворожить парня, соскабливала кору в том месте, где терлись друг о друга бук с березой, готовила из этой коры отвар и давала выпить парню, приговаривая: «Як того бучка з березкою ниhto не розлучить, так бы і мене з тобов нигда не розлучили» (Мушинка 1967: 38).

Аналогичным способом готовили отвар, якобы способствующий зачатию: «Як хочуть, *шоб диты булы*, йдуть в лис и шукають, шоб булы бэрэза з дубом зрослыся, то там здырають кору, заварюють и пьють» (ПА, Забужье Волынской обл.). Вообще магия зачатия активно эксплуатирует символическую парность деревьев разных грамматических родов. Парные образы «мужского» и «женского» деревьев используются в метафорическом языке эротического фольклора, в магической речи и других аналогичных контекстах, см. эротическую частушку: «На горе стоит дуб, / Под горою липа. / Дед на бабушке сидит, / Делает Филиппа» (Русский эротический фольклор 1995: 98) или вступительную формулу, с которой начинали свою речь сваты: «У вас есть берёза, у нас дуб, давайте вместе гнуть» (Фольклор Новгородской области 2005: 94; то же и у белорусов: Гура 2012: 368). В лирических и свадебных песнях включение в один контекст «мужского» и «женского» деревьев или сделанных из них предметов также в конечном счете символизирует сближение мужчины и женщины: «Сосновое відеречко, дубовое

денечко! / Ходім повінчиймось, мое сердечко» (Потебня 1883/1: 3, Украина); «Соснові клепки, а дубове денце, / Не цурайся, мое серце!» (СУМ 2: 243; укр. *цуратися* «сторониться, чураться»); «Ой, нахляйўся / Да дуб на бярозу, / Ой, яна зелена. / Ой, влюбиўся Колецка ў Манечку, / Ой, яна малада» (ПА, Грабовка Гомельской обл.).

На уровне ритуала символика «мужского» и «женского» деревьев выразительно проявляет себя в тех ситуациях, когда человек репродуктивного возраста по тем или иным причинам оказывается без брачного партнера. Мы имеем в виду известные масленичные обряды осуждения неженатых парней и незамужних девушек. Для того чтобы выразить им общественное осуждение, символически «подвигнуть» их к браку и обозначить отсутствующую у него или у нее брачную пару, во время масленичных празднеств таким парням и девушкам прицепляли к ноге деревянные колоды, которые те должны были волочить за собой, или сажали их верхом на срубленные стволы деревьев. В обрядах восточных и западных славян порода дерева при этом значения не имела, а вот у словенцев соответствующий ритуал предполагал, что парню или девушке, вовремя не вступившим в брак, «подыщут» пару противоположного «пола» — соответственно «женское» дерево (если вовремя не женился парень) или «мужское» (если это девушка не вышла замуж). Ритуал назывался *borovo gostüvanje* или *ženitev (gostüvanje) z borom*, т.е. дословно «свадьба с сосной»: если женили парня, то в «невесты» ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, а если таким образом «выдавали» девушку, то «парой» ей был *bor* (об обряде см.: Kuret 1: 23–24; Агапкина 2002: 203–244).

«Мужские» и «женские» деревья в их проекции на человека нашли свое применение также в народной медицине. В основе многих процедур лежит гомеопатический принцип «подобное лечится подобным», когда место лечебного ритуала и его инструментарий выбираются в соответствии с полом больного¹². В этих случаях применение «мужских» и «женских» деревьев словно колеблется от знака к магии. Так, например, у болгар болезни мочеполовой системы у детей (т. н. *клинe*) заговаривали под деревьями — у девочек под тутовым деревом (*черница*), у мальчиков — под боярышником (*глог*) (Седакова 2007: 250). У русских больного ребенка принято было принимать через расщеп в молодом деревце, причем для мальчиков обычно выбирали дуб,

¹² Об этом принципе согласования по роду см.: Зеленин 1933: 606.

а для девочек — березу или осину (Зеленин 1991: 286). Мораване при ушибах и увечьях поили больного отваром зелени или затыкали волосы больного человека в отверстие в дереве, выбирая для мужчин мужские деревья — бук, дуб и граб (*buk, dub, habr*), а для женщин — женские (*lípa, jedle, jabloň*) (Bartoš 1892: 223, 226). Аналогичным образом поступали, выливая воду после купания ребенка (как здорового, так и больного) под дерево — «мужское» (если купали мальчика) и «женское», если «девочку», см., например, рекомендацию, относящуюся к лечению мальчика: «Выстирайтэ майочку з його, выльйтэ пуд *чоловицькэ дэрэво* [укр. *чоловік* «мужчина»], чы пуд дуб, чы пуд шо» (ПА, Забужье Волынской обл.). У русинов Словакии, если ребенок родился слабым, его купали в отваре веток девяти деревьев: «мужских», если это был мальчик (граб, дуб, клен, ясень, терн, *glid*, т.е. боярышник, орех, бук и *акац*, т.е. акация), и «женских», если девочка (яблоня, груша, черешня, лещина, верба, осина, слива, липа, ольха) (Вархол 1993: 65).

Возможна, однако, и противоположная ситуация, когда мужчина или мальчик получал в пару «женское» дерево, и наоборот. Соединение женского и мужского в этом случае трактовалась как метафора брака, а сам народно-медицинский ритуал терминологически описывался как «венчание» болезни на дереве, что символизировало передачу дереву болезни человека. Сходную модель взаимоотношений человека и дерева (противоположных по своей поло-родовой принадлежности) демонстрируют украинские и белорусские заговоры от детской бессонницы. Эти заговоры обращены к деревьям и содержат указание на наличие у дерева и у человека детей противоположного «пола», один из которых (ребенок человека) страдает от бессонницы¹³. Дереву предлагают породниться с человеком («посвататься», «побрататься», «повенчать» детей) и, как результат, обменять плач больного ребенка на сон «ребенка» дерева: «Сасна красна, у цябе сын, а ў мяне дачка. Давай мы іх пажэнім, крыксы-плаксы падзелім» (Замовы 1992: 559, Гомельский р-н). Пуантом такого рода заговоров являются именно поло-родовые различия, на которых основан мотив сватовства/родства и которые создают условия для последующего обмена между его участниками, к чему, собственно, и стремится заговор. При упоминании конкретного заболевшего ребенка в заговоре сразу же

¹³ Об этих заговорах см. подробнее: Агапкина 2010: 269–278.

моделируется персонаж противоположного «пола», в функции которого часто выступает дерево соответствующего грамматического рода — женского или мужского, см.: «В тебе син клин <клен>, в мене дочка имярек» (Гринченко 1896/2: 36) или «Добрый день, дубе. Пришла я до тебе посвататься, побрататься. В тебе є син, а в мене дочка. На тобі крикси, на тобі зикси, дай мені спане і мовчане...» (Колодюк 2006: 129, центр. Полесье). Образная игра в таких заговорах иногда доходит до того, что поло-родовые различия оказываются единственным, что отличает человека от дерева: «Добрый вечір, куме дубе, побратаймося, посватаймося — у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе синок, а в мене дочка; візьми собі крикливиці... а дай мойй дочці сонливиці-дрімливиці» (ИИФЭ, ф. 15–3, ед. хр. 143, л. 98–98об., Житомирский у.).

Членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья затрагивает, помимо магии и обрядов, также и сферу ритуализованной повседневности, в частности выступая мотиватором запрета сажать у домов «женские» или «мужские» деревья. Согласно традиционным объяснениям, растущие возле дома «женские» деревья (ель, береза), создавая переизбыток женского начала, тем самым как бы выживают из дома мужчин, обрекают женщин на одиночество, отнимают у них мужей, провоцируют другие неприятности у женской половины семьи. В Черниговской обл. считали, что посаженная вблизи дома береза вызывает женские болезни у его обитательниц (Виноградова, Усачева 1993: 15). По верованиям таковцев (центр. Сербия), ель (*jela*) — «баксузно дрво» (т.е. дерево, приносящее несчастье): если она растет вблизи дома, в нем не будут рождаться мальчики и дом опустеет (Филиповић 1972: 219). На Каргополье ель опасались сажать у дома, считая, что иначе там «мужики не будут жить, умирать будут, одни вдовицы будут» (ПА, Тихманьга Архангельской обл.) (об этом см. также в главе «Хвойные деревья»). С другой стороны, растущее во дворе «мужское» дерево воспринимается иногда как двойник хозяина, будто выживая того из дома: «Як дуб будэ у двори посажен, то хазяина нэ будэ таму дому, николи хазяина нэ будэ у том двори» (ПА, Ковчин Черниговской обл.); «Дуба колись не сажали на подвири. Кавут, як на городаы е дуб, то нэ будэ в хаты хазяина. Я чула балачку таку» (ПА, Чудель Ровенской обл.) (см. в главе «Дуб»). В этих запретах традиция остается верна себе, актуализируя уже отмеченную выше идею о том, что мужчины являются наиболее уязвимой частью сообщества.

И последний момент, на котором хотелось бы остановиться. Как символы мужского и женского начала дерева нашли широкое применение в магии, направленной не только на человека, но и на другие объекты — прежде всего те, которые связаны с комплексом плодородия, с воспроизводством и продуцированием. Сербы в некоторых селах восточного Поморавья, различая несколько видов дубов, в том числе *цер* (*Quercus cerris*, дуб австрийский) и *границу* (*Quercus conferta*, дуб густой, или дуб венгерский), использовали оба этих вида для вырубki ритуального рождественского полена бадняка, который, как выше отмечено, мог быть мужским и женским (*бадњак* и *бадњачица*). Примечательно, что в этом случае на огонь в очаге клали сразу два дубовых полена, в чем можно видеть «мотив соединения двух полов на священном и жертвенном огне» (Толстой 1995а: 334). Хорваты использовали женскую и мужскую символику деревьев в скотоводческой магии: желая получить от коровы теленка, ее погоняли к быку веткой кизила, а если хотели телочку — веткой лещины (Lang 1914: 208, Самобор, с.-зап. Хорватия). Чтобы заставить дерево плодоносить, чехи в Страстную пятницу прокручивали отверстие в плодовом дереве (по определению женском), которое затем затыкали колышком боярышника (*hloh*) (ČL 1894/3:526). Соединение частей «мужского» и «женского» деревьев (дуба и лещины, например) практиковалось болгарами при извлечении «живого» огня (Георгиева 1983: 67, Хасковско).

В бытовой практике украинцев, белорусов и поляков получило распространение представление о том, что дежа и клепки в ней (деревянные гвозди) должны быть сделаны из древесины «женских» и «мужских» деревьев, благодаря соединению которых тесто в деже будет удаваться, подходить, расти. Комбинация древесины разных пород использовалась уже при изготовлении дежи, т.е. входила в практику бондарей: «Ставят клепки в деже. Мешаюць, смолу сажаюць и дубову. Это на хлеб» (ПА, Замосье Гомельской обл.); «Адна дубова клёпка робица на дежу, а адна смолова. Да дубова чорненькаа, а та смолова жоўтенька, а обручы из орехоў» (ПА, Стодоличы Гомельской обл.); «Одна клепка дубова, а другая хвойова, и дежа делаецца так на хлиб, сама дубова не можа быць и сама хвойова не можа быць, так казалі» (ПА, Нобель Ровенской обл.). Иногда, если дежу делали из сосны, то добавляли несколько дубовых клепок или же делали в ней дубовое дно. Если в течение какого-то времени в деже не удавался хлеб и другие меры исправить ситуацию

не помогали, тогда перепроверяли клепки, пересчитывали их и даже вставляли дополнительные: «То як не ўдаеця хлеб в дэжы, то бэруць клэпкы личуць <считают>: “дубова — соснова” и трэ коб на дубови кончылося <т.е. было в ней нечетное количество клепок>, то будэ хорошы́ хлеб» (ПА, Ветлы Волынской обл.). Как отметил описавший эту практику А.Л. Топорков, прием имел как утилитарное обоснование (поскольку дубовая клепка играла роль окислителя и ускоряла закваску теста), так и символический смысл (Топорков 1993: 57).



Весь рассмотренный материал, относящийся к проблеме культурной семантики грамматического рода, на самом деле представляет собой лишь частный случай реализации проявления принципиальной дихотомии универсума, его деления на «мужскую» и «женскую» половину. Приведу лишь один пример. У сербов был отмечен обычай делать из древесины кизила (серб. *дрен*) как типично «мужского» дерева посох *момчаник* (от серб. *момак* ‘парень’), который молодому человеку дарили на совершеннолетие и который (явно ассоциирующийся с фаллосом) тот носил на поясе (Тројановић 1926: 61). Этот, казалось бы, простой ритуальный акт соединяет вместе целый пучок мужских символов — таких как его субъект (парень, достигший совершеннолетия), предмет и его функцию (посох как атрибут мужчины), материал, из которого он изготовлен (кизил как типично «мужское» дерево с очень твердой древесиной), его форма (фаллическая), его название (*момчаник*) и часть тела, на котором его носят (пояс, сопряженный с телесным низом и гениталиями). Кизил оказывается, таким образом, лишь одним из элементов поля символов, объединенных значением «мужское», что лишней раз указывает на основополагающую для народной культуры категорию поло-родовой идентификации элементов разных классов, составляющих наивную картину мира.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ДЕРЕВА

До сих пор речь шла о том, что дерево и человек описываются в языке и традиционной культуре с помощью одного и того же словаря понятий и категорий. Другой аспект этой темы подразумевает

взаимоотношения человека и дерева как партнеров по коммуникации, в которые они вступают в силу тех или иных обстоятельств. В традиционной культуре и фольклоре эти взаимоотношения развиваются согласно трем основным сценариям (при том что в рамках каждого из них действуют разные символические и магические механизмы). Жизни (и судьбы) человека и дерева могут быть параллельны друг другу (как растет дерево, так растет и человек), взаимно избыточны (если растет дерево, то гибнет человек) или же, в третьем случае, жизнь одного из них обретает продолжение в жизни другого.

Представление о **параллелизме жизнедеятельности дерева и человека**, когда один из партнеров может без каких-либо ограничений и опасений «равняться» на другого, «вторить» ему, приобщаться к его жизненным силам, копировать его свойства и качества, лежит в основе широкого круга «взаимоотношений» человека и дерева в разных областях магии, ритуализованной повседневности и фольклора.

В сфере детства, для которой характерно стремление поставить на службу ребенку все магические средства, чтобы обеспечить его благополучие и «правильное» взросление, основным механизмом было соединение жизни ребенка с жизнью дерева и их последующий параллелизм. Самый убедительный пример тому — обычай сажать дерево при рождении ребенка, встречающийся не повсеместно, но довольно часто, особенно на западе Славии — у чехов, лужицан, лемков, словенцев, а также в зап. Полесье (впрочем, sporadически обычай фиксировался и в других областях Славии)¹⁴: «От, як родыця дытына, то содыли дэрэво. И от если хорошо ростёт, выгодуеця дытына, а як усохнэ, и дитя помроть» (ПА, Кривляны Брестской обл.), ср. чешское название такого дерева *stromek štěstí* «дерево счастья» (о соответствующих чешских обычаях см.: Sobotka 1879: 13; Holubová 2003: 63). Аналогичным образом оценивалось и развитие дерева, которое сажал сам ребенок: «Як посадиць хлопец коло хаты дуба, миньшого за сябе, ды перерасте дуб хлопца — здоровы

¹⁴ Обративший внимание на соответствующий словенский обычай М. Филипович был убежден в том, что он не южнославянский по происхождению и скорее всего словенцы переняли его у немцев (Филиповић 1986: 207). Судя по географии его распространения у славян, это вполне возможно.

буде тэй хлопец. Як посаде ён [хлопец] дуба, а дуб не расте — заболее хлопец» (ПА, Радчицк Брестской обл.). Подобные случаи описаны и для Русского Севера: «Ребенок родится, у нас ель сажали на мужика, а на женщину иву, цветы, чтобы ребенок здоровел, в заветном месте, где люди больше ходят» (Мазалова 1995: 79). Часто деревце сажали недалеко от дома, чтобы наблюдать, как оно растет вместе с ребенком; на это деревце перед уходом в армию¹⁵ парень вешал ленты, которые снимал по возвращении; также и девушка на свое дерево навязывала ленты перед замужеством (Ярыгина 2001: 151, Костромская обл.)¹⁶. К этому кругу представлений можно, видимо, отнести убеждение жителей польского Подлясья, что тис растет и умирает вместе с человеком (Komentarze 2002: 157).

На Балканах существовал целый комплекс предсказаний, верований и профилактических действий, посвященных благополучию однодневников и одномесячников, а также близнецов: сербы, в частности, считали, что если близнецы посадят плодовые деревья, то раньше умрет тот, чье дерево первым засохнет (ГЕМБ 1936/9: 61).

Выбирая себе двойника в мире деревьев, человек вглядывался в него, пытаясь угадать свою судьбу. Эту мировоззренческую модель можно усмотреть в известном еще в середине XX в. в регионе Маевица (Босния) представлении о том, что дерен, или свибина (вид кизила), является своего рода двойником человека, и потому в тех местах старались этот кустарник не рубить вовсе. В 1967 г. один человек срубил такой куст, упал и умер. Это событие местная общественность объяснила тем, что он якобы срубил «свое» дерево, в котором была заключена его жизнь (Franković 1987: 253–254).

¹⁵ О соответствующих рекрутских обычаях см. в главе «Хвойные деревья».

¹⁶ Обычай сажать дерево в честь рождения ребенка и относящееся к нему поверье о том, что судьба ребенка символически связана с судьбой этого дерева, неоднократно отмечались на немецких территориях. Здесь такое дерево сажали в саду или перед воротами (в особенности при рождении будущего наследника имения), и делали это обычно в день крестин. Наряду с липой, ольхой и дубом выбирали плодовые деревья. Так, рассказывали, что отец Гёте посадил в честь рождения сына грушу. Такое дерево нужно было охранять для пользы ребенка, который был с ним связан и жизни которого оно могло нанести вред (если такое дерево чахло или гибло, его владельцу предсказывали болезнь или даже смерть). Этим объясняется случай из XIX в., когда один человек из Аргау (кантона на севере Швейцарии), разгневавшись на нерадивого сына и будучи не в состоянии покарать его лично, срубил его дерево рождения (HDA 3: 419–421).

Представление о дереве как двойнике человека встречаем и на западе Боснии, в регионе Янь. Здесь дровосеки верили, что в ночь накануне несчастья, которое могло случиться с каждым из них в лесу, человек слышит свист пилы, стук топора, звуки падающего дерева и крики. Эти звуки заранее производило дерево — *čovjekov dvojnik* [двойник человека], когда оно погибало вместе с дровосеком, двойником которого оно было (Rakita 1971: 68). По верованиям хорватов-католиков из общины Завидовичи (Босния), подобная связь человека и дерева возникала в момент рождения ребенка, когда вместе с ним в лесу появлялось и его дерево («Кад се рађа дете, мушко или женско, настаје и то стабло»). Срубить такое дерево означало навлечь на голову человека несчастье; впрочем, иногда такое дерево понималось не как двойник человека, а как его ангел-хранитель (Филиповић 1986: 210–211).

Свидетельства о подобных взаимоотношениях между деревом и человеком встречаются и в других традициях, см. в севернорусской быличке: «А у нас старик был на Вылосове... дак говорит: — Пока эта ель не падет... дак я не помру. Ель пала — ведь ён помер...» (Криничная 2011, № 15, Пудожский р-н). К. Логинов приводит целую подборку олонецких свидетельств о запретах срубить деревья, которые — с известными оговорками — можно счесть «двойниками» человека: «Не принято рубить то дерево, которое когда-то сам посадил, каким бы большим оно ни выросло и как бы сильно ни стало затенять усадьбу. Нельзя рубить дерево, посаженное кем-либо из домашних перед отъездом на чужбину либо уходом на войну, по случаю рождения ребенка или для сведёния на дерево человеческой болезни... Нельзя было рубить дерево, к которому колдун ходил черпать свои силы... Считалось, что такое дерево само упадет, когда придет время умереть колдуну» (Логинов 2000: 12, ср.: Логинов 2004: 4).

Эта модель отношений (дерево и человек «вторят» друг другу) легла в основу боснийской магической практики, в которой дерево воплощало судьбу человека, его удачу. Когда человеку не везло (не было счастья/удачи), он вместе с партнером шел к какому-нибудь дереву, влезал на него, после чего партнер, оставшийся внизу, начинал рубить это дерево и между ними происходил следующий диалог. Сидящий на дереве спрашивал того, кто рубил дерево, что тот делает, на что получал ответ: «Posjeću te sreću, da dobiješ bolju» [Зарублю твое счастье, чтобы ты получил лучше]. После этого стоявший внизу окончательно срубал дерево, вместе с которым

на землю падал и несчастный; считалось, что теперь к нему придет новая удача, которая будет лучше старой (Dragičević 1908: 132)¹⁷.

Идея приобщения человека к свойствам растущего дерева лежит в основе огромного количества магических практик, относящихся к уходу за детьми. Одна из самых распространенных — обычай выливать воду после купания ребенка под здоровые, крепкие деревья: считалось, что если дерево будет хорошо расти, примется, то и ребенок будет здоров: «Вымоють рэбёнка и льють пуд плодовае дэрэво, шобы рос рэбёнок, як тое дэрэво» (ПА, Олтуш Брестской обл.; Гвоздевич 2010: 628). У банатских болгар повитуха выливала воду после первого купания ребенка под молодое дерево со словами: «Тъй да расте и дитету» [Пусть так растет и ребенок] (Телбизови 1963: 214), см. карпатский обычай закапывать плаценту под молодое дерево, чтобы ребенок хорошо рос (НЗ 2010/5–6: 613, Львовская обл.), или болгарский — тянуть девочку за впервые заплетенные косички, говоря: «Да расни мома, да порасни като дива ела» [Пусть растет девочка, как дикая пихта] (Сакар 2002: 265); об этом говорится также в колыбельных, ср. фрагмент украинско-карпатской песни: «Дѣтя мое, колишу тя, покi не вснеш, не лишу тя, / А як уснеш, то лишу тя, калиночков прикрью тя. / Калиночка буде цвисти, мое дѣтя буде рости, / Калиночка буде доцвитати, дѣтя буде доростати» (Демян 1927а: 220).

В свою очередь, женщин фертильного возраста приобщали к заключенному в деревьях плодоносящему началу. В северо-восточной Сербии под плодое дерево выливали воду, в которой была постирана рубашка невесты после дефлорации, — чтобы она была детородна в браке (ЕКЗ 1995/1: 98), ср. немецкий обычай сажать плодое дерево, если в доме долго не рождался ребенок (HDA 5: 960). Об этом см. в главе «Плодовые деревья».

¹⁷ Ср. о судьбе, воплощенной в образе куска древесины. Известно, что у балканских славян будущее ребенка определяли демоны судьбы — *орисницы*, *судженицы*, *усуд* и др. (см.: Плотникова, Седакова 2012). В связи с этим у сербов-граничар зафиксировано поверье (основанное в том числе на языковой игре) о двух демонах судьбы — *Урисе* и *Пилате*, о которых говорят: «Што ти *Урис* на рођени дан *урече*, а *Пилат* *отпили*, тако ће ти бити свега вијека» [Что тебе *Урис* в день рождения назначит, а *Пилат* отпилит, то и будет у тебя всю жизнь]. Рассказывают, что *Урис* якобы сидит за пнем ели и спрашивает *Пилата*, находящегося где-то далеко в лесу, какую долю назначить ребенку, родившемуся в этот час, после чего *Пилат* «отпиливает» ему долю, т.е. наделяет его той или иной судьбой (Беговић 1986: 241).

В магии, запретах и других жанрах просматривается иногда не просто связь дерева и человека, а соотнесенность парадигм родства: дерево — молодой побег/плод/привой ~ человек — ребенок. У сербов Верхней Моравы (юж. Сербия) женщина, у которой не было детей, отламывала леторосль от дерева, замачивала ее в воде, которой и омывалась; верили, что после этого она родит (Вукановић 2001: 328); здесь леторосль выступает метафорическим и магическим двойником ее будущего ребенка. В центр Боснии, когда молодые женились, они прививали плодовое дерево; считалось, что если привой примется быстро и хорошо, то у них будут дети, если же привой высохнет, то детей у них не будет (Dragičević 1908: 465); в этом случае потенциальное потомство символизирует привой, а его судьба предсказывает будущее их детей. Косовские сербы запрещали тем, кто имел детей, рубить плодовые деревья, которые продолжали приносить плоды, употребляемые в пищу (Вукановић 2001: 22); здесь плоды дерева выступают двойниками детей, а само дерево — двойником их родителей.

Развитая система запретов, касающихся плодовых деревьев, существовала у русинов восточной Словакии и в Закарпатье: плодовое дерево символизировало здесь не столько саму семью, сколько ее фертильный потенциал, уничтожив который можно лишиться потомства вообще. В Закарпатье считали недопустимым рубить плодовые деревья в семьях, где еще не было детей («доки плоду не было») — из опасения, что дети в этом случае могут никогда и не родиться (КА, Пилипец Закарпатской обл.). У русинов молодежь, не вступившая в брак, остерегалась рубить такие деревья, полагая, что иначе у них не будет в браке детей или же дети будут умирать; если дерево срубал парень, полагали, что в его будущей семье никогда не родятся девочки; наконец, тот, кто использовал древесину плодовых деревьев для строительства жилья, обрекал себя на проклятие — верили, что сколько деревьев он срубил, столько детей у него умрет (Вархол 1993: 64). В тех же местах свекровь, желая навредить будущей невестке, могла во время свадьбы порезать кору на яблоне или выдолбить из ствола щепку, тем самым обрекая невестку на бесплодие (Там же: 66).

Наконец, еще один пример. В Полесье, поясняя, почему нельзя срубать деревья, растущие у жилья, рассказывали следующее: «Дуба нельзя секаць. Женщине приснился сон, что у нее в хате вырос дуб с одной веткой — галинкой (а у её дочь Галина). И потом дуб вывалился

на улицу. На следующий день умер хозяин, который перед тем сломал дуб, росший на дворе» (ПА, Замошье Гомельской обл.). Здесь просматриваются две параллели: ветка дерева — дочь и дуб — хозяин, как бы повторяющий судьбу сломанного им самим дерева.

Многие магические действия (с деревом или около него), и прежде всего те, которые совершались в потенциально критических ситуациях (например, при отъезде из дома), а также в пограничные периоды жизни человека (рождение, свадьба) и сообщества (большие праздники), имели прогностический характер, определяли судьбу человека или тем или иным образом соотносились с ней. В Рязанском крае младенцев после рождения понимали сквозь расщепленный ствол молодого дуба и примечали: если дуб после этого останется расти, то и младенец будет жить, а засохнет — умрет и ребенок (Мансуров 1930: 39). В Заонежье около дома высаживали «именные» деревья (часто в связи с отъездом из дома, уходом в армию или на войну, при болезни человека; вариант «карсикко»). Верили, что человека, на имя которого оно было посажено, ждали неприятности и даже смерть, если дерево начинало сохнуть с кроны, если на него садилась залетевшая в деревню лесная птица, если его кто-нибудь срубал и т.д. (Логоинов 1993а: 111, 113; 2004: 4). У поляков в Сочельник после ужина каждый из домочадцев связывал в узел ветку вербы или пытался сломать связку вербовых веток: считалось, что тот, чья ветка или связка не сломается, доживет до следующего Сочельника, и наоборот (Gustawicz 1882: 288, Нижнесилезское воев.). Аналогичным образом трактовались последствия тех событий, которые изначально не были нацелены на получение прогностического знака и лишь позже, в силу обстоятельств, становились таковыми. Боснийцы, к примеру, запрещали беременной женщине держать руками плодовое дерево в тот момент, когда его прививали: считалось, что если привой не примется, высохнет или дерево кто-нибудь срубит, умрет ее будущий ребенок (Dragičević 1896: 197).

Всё происходившее с деревьями, растущими вблизи человека, особенно если это были действия и события, ассоциировавшиеся с прекращением жизнедеятельности дерева и его функций, имело характер магического знака и проецировалось на человека, хозяина. Боснийцы считали, что если в саду повалится плодовое дерево, то умрет хозяин дома, которому оно принадлежало (Dragičević 1908: 134). Человек повторял судьбу дерева и в том случае, если с деревом случались другие несчастья. Так, в Заонежье

большие объемы воды (7–8 ведер) переносили с помощью специального коромысла, называемого *водоносное дерево*, которое берегли, содержали в чистоте и т.д.; если же оно ломалось, ожидали, что умрет кто-нибудь из домочадцев (Логинов 1993: 71).

Рассматриваемая модель взаимоотношений между человеком и деревом определяла также символику снотолкований, которые однозначно толковали гибель дерева как предзнаменование смерти человека. В следующем нарративе приснившаяся женщине вывернутая с корнем яблоня явилась предвестником смерти сына: «Я зайшла ўродэ бы до йих, а ў йих вода идэ по-под зэмнёю и яблоня такая о, ўывэрнулася, с корнэм ўывэрнулася. Я кажу: “А чога ж то ў вас так?” А кажэ: “От, ўывэрнулася дэрэво и всё”. А тут буў ў нас за Польши, вуйтом звалы, ну так то, як прэдсэдатель сельсовета. А вин прыходэ и кажэ: “То ишчо польска дэрэво. Значыть, то шчо польское дэрэво [т.е. дерево, которое еще при Польше было посажено]”... Я захожу до йих и так йийи розказую. А она кажэ: “Ой, то нэдобрый сон, нэдобрый!” За несколько чэсоў под зэмлёю ў шахтах робыў ейи сын и ёго там убыло, и ўывалылося дэрэво. И кажэ: “Ну, Ольга, твий сон сбуйса ўжэ, ўжэ дэрэво ўывалылося, ўжэ, кажэ, Мытю ўбыло ў шахтах!” И пуд зымлёю вин робыў. ...А вин за Польши родыўся, той Митя. И тилько мнэ прыснылося, чэрэз пару нэдиль прысылають, шо Мытю ўбыло ў шахтах, пуд зымлею» (ПА, Олтуш Брестской обл.).

Естественно, что такая соотнесенность судеб дерева и человека сыграла свою роль и в формировании устойчивого запрета срубить деревья, в особенности посаженные человеком, растущие вблизи человеческого жилья, а также старые. Боснийцы полагали, что если кто-то в течение года много рубит деревья или обдирает с них кору, то у него будут умирать дети (Dragičević 1908: 133). Мораване считали, что человек, срубивший дерево, еще способное давать плоды, умрет в течение года (Bartoš 1892: 281).

В связи с этим традиция формулировала не только сам запрет, но также и правила, позволявшие его обойти. Вологодская крестьянка рассказывала: «Если саженое дерево срубить — дак человек помрет, говорят. Вот я посадила тополь, ткнула веточку, думала, он и не вырастет. А теперь мешает (очень большой вырос). И не срубить. Вот помру уж, тогда» (Традиционная русская магия 1993: 27). Если же возникала острая необходимость спилить посаженное в своем саду дерево, прибегали к помощи посторонних (Там же: 26). В Прикарпатье для подобных манипуляций был выбран

особый день в году — рождественский Сочельник, когда человек (не любой, а лишь тот, «кто знае») мог, без каких-либо негативных последствий для себя, срубить плодвое дерево или дерево, растущее на меже (Галайчук 2010: 146, Старосамборский р-н). Однако поскольку естественная смерть растущего в саду дерева также воспринималась как неблагоприятное событие (Fischer 1921: 52), сохнущее дерево стремились срубить, предотвращая тем самым смерть человека: «Если груша в гародзе усохнэ, мужчына з хаты помрэ. Кажный хадзяин стараэця грушу зрубаць, шоб нэ сохла» (ПА, Присно Гомельской обл.).

Представление о «жизненном» параллелизме человека и дерева объясняет и тот факт, что в определенных ситуациях человек с им-волически роднился с деревьями, устанавливал с ними родственные или «добрососедские» отношения. Мы уже упоминали о восточнославянских заговорах от детской бессонницы, в которых человек предлагал дереву породниться с ним (чтобы избавить своего ребенка от бессонницы). Иногда растущие в саду плодвые деревья (как и скотину или пчел) просто включали в круг «членов семьи», приобщая их к семейным праздникам и ритуалам. Например, на святках к плодвым деревьям приходили щедровальники и «поздравляли» их с Новым годом, подобно тому как перед этим они поздравляли домочадцев (см. в главе «Плодвые деревья»). У болгар плодвые деревья «приглашали» на свадьбу, для чего деверь и свекровь шли в сад, деверь лил вино в корень дерева, а свекровь говорила: «Да доидиш увошку на сватба у мое син» [Приходи, дерево, на свадьбу моего сына] (Узенева 2001: 171, Родопы).

Смысл второго сценария взаимоотношений дерева и человека состоит в том, что у них оказывается **одна судьба на двоих**, т.е. количество жизненных сил, жизненный потенциал у них, условно говоря, один, общий на двоих. По этой причине дерево и человек не то чтобы противостоят друг другу, а скорее соревнуются, стремясь перетянуть на свою сторону максимум возможностей и жизненных сил.

Выразительный пример — поверье о том, что вторичное цветение плодвых деревьев (поздней осенью или зимой) приводит к гибели людей и природным катаклизмам¹⁸. Это событие

¹⁸ О феномене вторичного цветения и его отражении в традиционной культуре см.: Петров 1972.

воспринимается как нарушение естественного баланса между жизнями человека и дерева, угрожает здоровью и благополучию человека: цветущие вторично деревья как бы забирают человеческую жизнь или ее часть. Вторичное цветение вишен пророчит смертность в тех семьях, члены которых ели плоды с этих вишен, или смертность в округе (Никифоровский 1897: 127, № 926, Витебская губ.). Если посредине лета вторично зацветет яблоня или рябина, у хозяина в доме кто-нибудь умрет (Магницкий 1888: 2, Вятская губ.). Если во дворе повторно зацветет дерево, в доме случится беда и семья «два гроба ще зарови» [два гроба закопает] (Родопи 1994: 26). Параллельно вторичное цветение предвещает природные катаклизмы, которые в конечном счете также могут негативно отразиться на жизненном потенциале человека. Когда осенью на фруктовых деревьях повторно покажется цвет, будет снежная и долгая зима (Расковник 1987/49: 69, Черногория, васоевичи)¹⁹. Вторичное цветение в известном смысле сродни затянувшейся старости: подобно тому как зажившиеся на свете старики «заедают чужой век», т.е. отбирают часть чужой, обычно более молодой жизни, дерево, цветущее во второй раз в году, забирает часть отпущенного человеку срока жизни.

В любом случае при таком понимании отношений человека и дерева их параллельное развитие исключено, и либо человек превосходит дерево, либо дерево забирает жизненные силы человека, превосходя его тем или иным образом. В свое время мы сравнили этот «сценарий» взаимоотношений человека и дерева с принципом сообщающихся сосудов (Агапкина, Топорков 1988).

Самый распространенный случай, который позволяет понять этот механизм, — поверья о том, что посаженное человеком дерево не должно перерасти его, иначе сам человек или члены его семьи умрут. По всей видимости, это связано с уже отмеченным выше восприятием дерева как своего рода двойника человека.

¹⁹ Вместе с тем есть ситуации, которые по-своему «используют» эту, казалось бы, опасную двойственность. В Болгарии для разделения судеб однедневников и одномесячников, особенно в случае болезни или смерти одного из них, использовали яблоки с дерева, вторично зацветшего и принесшего плоды второй раз в году (его называют *повторка*). Эти плоды давали съесть здоровому и живому члену пары, надеясь, что он, как и эта «половина целого», будет иметь свою судьбу, непохожую на судьбу его больного или умершего двойника (Ловешки край 1999: 271).

Мы видели, что дерево как двойник человека предвещает его судьбу или указывает на нее. Однако учитывая, что двойничество понималось и оценивалось преимущественно как неблагоприятное явление, оно могло заключать в себе угрозу для одного из членов пары. Вспомним негативное отношение к таким бытовым ситуациям, как встреча двух матерей с малолетними детьми (т. н. «знос») или двух свадебных процессий (двух невест) — и сопутствующие таким встречам опасения, что один из членов этой пары обязательно умрет, поскольку другой отберет у него жизненную силу и удачу.

У сербов, болгар и македонцев широко распространено поверье о том, что человек, посадивший грецкий орех (а иногда и тополь), умрет тогда, когда ствол или корень дерева сравняется по толщине с шейей этого человека, с его талией или когда на нем появятся первые плоды: «Кої кье посадел ореф или топола, кога кье се здебелел коренот од ниф колку вратот от садачо, кье умрел» [Если кто-нибудь посадит орех или тополь, то когда корень этого дерева станет таким же толстым, как шея посадившего его человека, человек умрет] (СБНУ 1892/8: 142, Прилеп)²⁰. Сербь в боснийской области Височка Нахия верили, что именно по этой причине в их местах растет мало ореха. Убежденность местных жителей была столь велика, что один крестьянин даже специально срубил ореховое дерево, посаженное его сыном, чтобы уберечь того от ранней смерти (Филиповић 1949: 200). Если же приходилось сажать орех, в обл. Сакар (ю.-вост. Болгария) мужчины раскладывали вокруг дерева свои пояса, чтобы тем самым оградить себя от ранней смерти (Сакар 2002: 241). Цыгане в Нише (Сербия) боялись ореха, который вырастал во дворе; его считали необходимым срубить, но для этого приглашали кого-нибудь чужого, т.к. если это делает хозяин, то сам и умрет (ЕКЗ 1997/3: 228). Встречались и иные мотивации запрета сажать ореховые деревья, впрочем, они также связывали судьбы дерева и посадившего его человека. В Боснии и Герцеговине кое-где верили, то если такое дерево высохнет,

²⁰ См. также: Цепенков 1980/9: 52, Македония; 1984/10: 127, Софийско; Шапкарев 1968: 601; Вражиновски 2006: 139, Македония; Ловешки край 1999: 278, Болгария; Антонијевић 1971: 208, Сербия; Дучић 1931: 326, Черногория; Велић 1925: 391; Филиповић 1952: 372, сербы Боснии; Franković 1987: 253, с.-вост. Босния; Dragičević 1907: 320, центр. Босния, и т.д.; об этом веровании см. специально: Филиповић 1986: 206–207.

то так же «высохнет» и человек, который его посадил, или тот, кто его срубил (Лилек 1894: 370)²¹.

Аналогичные восточнославянские верования не столь однозначны и распространяются, в отличие от балканских славян, на самые разные деревья (см.: Агапкина 2011). Так, в Белоруссии считали, что если дерево, посаженное самим человеком или человеку при его рождении, перерастет его по высоте/росту, человек умрет: «Хто пасіе дубовы жолуд, той будзе жыць тульки датуль, пакуль вырашы з таго жолуде дубок зраўняецца з ім ростам» (Сержпутоўскі 1930: 29), поэтому если кто-то хотел посадить дуб, должен был сажать дерево, а не желудь (Никифоровский 1897: 130; Pietkiewicz 1938: 39), см. такие же поверья, относящиеся к другим крупным или высоким деревьям (вязу, каштану, тополи, ели): «Тополь як перерасте на хату, так самы́ глаўны́ ў сям’і хазяін умре, за ним мат’я, за ней дзеці» (ПА, Махновічы Гомельскай обл.). Украинцы на Черниговщине полагали, что «не годыцца пересажаваці дуба, а то як пересадыш і дуб вырасте з таго чоловика, котро́й його садыв, тоді він умре» (Гринченко 1900: 25).

Считалось, что человек, посадивший освященную ветку вербы, будет успешен и счастлив, но сажать обычную вербу опасно: «Кто вербу посадит — себя в гроб наладит» (Ермолов 1905/3: 439), ср.: «Кто вербу посадит, тот умрет, как только верба вырастет так, что из нее можно сделать заступ», т.е. вероятно, лопату, чтобы выкопать могилу (Боричевский 1844: 51, Белоруссия).

Запреты, ограничивающие высаживание деревьев у дома, мотивированы одновременным действием двух факторов. С одной стороны, дерево запрещали сажать, опасаясь, что сравнявшееся с человеком дерево погубит его. С другой — в силу действия первого описанного нами механизма (жизни дерева и человека параллельны друг другу, и потому, прервав одну из них, можно прервать и другую) растущее (посаженное) дерево запрещали срубать. Действующие одновременно, эти два механизма моделировали парадоксальные ситуации. Как рассказывали в Полесье, «дуба не можна садиты, бо ёго не можна зрубаты. Як він ростэ, то не шкоды [не вредит].

²¹ Наш сербский коллега Л. Раденкович уверял, что в Южной Славии, где орех растет почти повсеместно, сажать его не принято вообще. Это замечание выводит рассматриваемые поверья за рамки бытового запрета и придает им мифологический статус.

Як хочэш зрубаты, то не можно, бо як зрубиш, то кажуть, будэ ў хаты покойник» (ПА, Ветлы Волынской обл.).

Другая група поверий касается несколько иной ситуации: в ней сделан акцент не на факте посадки дерева и возможности его соперничества с человеком, а на том, что некое дерево растёт около дома, в границах двора и усадьбы, и тем самым как бы «соперничает» не с конкретным человеком, а с домом и семьёй, реже с хозяином. В Полесье, в частности, говорили, что если дерево у дома разрастётся, значит, «на нечую галаву расте, то нехта памрэ» (ПА, Велута Брестской обл.), ср. укр.-карпат.: «Дуб коло хати не можна було садити, не у осадбі, бо вмре хтось у сімі. Воно хороше дерево, але ніхто не садить» (КА, Днестровка Черновицкой обл.). Македонцы в Велесе верили, что смоква, которая сама выросла около дома, рано или поздно станет причиной его запустения («на запустуеньє на кукьята іе») (СБНУ 1900/16–17/2: 231). У бойков то же поверье относилось к выросшей во дворе березе: «та хата мусит спустіти [опустеть]» (Левкович 2010: 87).

Случается, что разные поверья, касающиеся деревьев, растущих около дома, как бы накладываются друг на друга, что обычно лишь усиливает негативный прогноз, как в следующем свидетельстве, где речь идет о ели, посаженной при рождении ребенка около его дома и переросшей этот дом: «Елку пагано сажать возле дома. Ўродыўся хлопчык и посадили ёлочку. Пошоў хлопэц ў армию, прывьёз нэвесту. И шо-то помэшалос, поехал куда-то на мотоцикле и разбился. Нэ трэ, шоб вона <ель> пэрэрóстала хату. Як пэрэрóстае крышу, то пагано: бэда, горэ будэ...» (ПА, Полесское Киевской обл.). В данном случае поверье о том, что растущая у дома ель выживает мужчин (см. в главе «Хвойные деревья»), усиливается за счет представления о том, что посаженное у дома дерево, в случае если оно перерастет дом, также влечет за собой смерть человека, в данном случае того, по случаю рождения которого ель была посажена.

Впрочем, внимание к себе привлекала иногда не только порода дерева, но и то, насколько близко к дому оно росло, закрывало или перерастало дом, «соперничало» с ним и т.д. В киевском Полесье полагали, что, если ветки калины и плодовых деревьев будут «в окна глядеть», семья вымрет (ПА, Копачи Киевской обл.). Сербьы не сажали близко к дому орех, чтобы тень от него не падала на дом (Николић 1961: 115). Опасения возникали и в том случае, если дерево пускало корни под дом, как бы «подкапывало» его:

считалось, что в результате вымрет семья и опустеет дом. Боснийцы объясняли этим свое нежелание иметь у дома шелковицу (Dragičević 1907: 320), сербы в Таково — акацию, болгары — кизил (Николов 2003: 135) и т.д. Русские Заонежья, руководствуясь, видимо, аналогичными соображениями, при выкапывании ямы для подпола следили, чтобы там не осталось корней от росших поблизости деревьев, иначе в доме случались бы несчастья (Логинов 1993: 81).

Целая группа поверий связывает запрет сажать деревья в границах культурного пространства с представлением об опасности периода их цветения (о цветении в этом ключе см.: Агапкина 2014). На Брестщине, например, запрет сажать у дома каштан или грушевое дерево мотивировали тем, что «будэ покойник быстро, як зацветёт <дерево>» (ПА, Онисковичи Кобринского р-на).

Особую близость к человеку демонстрировали плодовые деревья — в силу того, что были посажены человеком, культивировались им, а также росли в непосредственной близости от его жилища и семьи. Многие из того, что было связано с плодовыми деревьями, символически соотносилось с детьми, потомством, приплодом скота, деторождением и воспроизводством вообще и в силу этого формировало широкую систему запретов, регулирующих хозяйственные и пространственные отношения человека с этими деревьями. Белорусы Витебщины считали, что нельзя строить дом на том месте, где остался невыкорчеванный пень яблони, иначе в нем будут умирать дети (Проза Падзвіння 2011, № 1357). Также и в украинском Полесье домов не ставили на месте, где прежде были сады (ПА, Тхорин Житомирской обл.). Жители Малопольши остерегались строить хлев на том месте, где остался невыкорчеванный пень сливового дерева: в таком хлеву якобы будет гибнуть скотина (Gustawicz 1882: 283, Юрков); то же правило соблюдали и бойки (Левкович 2010: 74).

Впрочем, не только дерево могло представлять опасность для человека, но и, как уже отмечалось, человек — для дерева. И это опять-таки относилось прежде всего к плодовым деревьям. В Полесье, например, любой женщине детородного возраста, имеющей месячные (т.е. не девочке и не старухе), запрещали лазить на плодое дерево, иначе оно перестало бы плодоносить: «Не можнэ на вишню лизти, бо обсохнэ, родить не можэ. А шчэ чыстой тэж не можэ лизти на дэрэвину, покы ў ёе есть на одежы, бо дэрэво и так обсохнэ. От дэвочке можно и от мене, я ўжэ стара, а тэй, котора молада, не трэ до садовины ити» (ПА, Нобель Ровенской обл.).

Особую опасность для плодового дерева представляла беременная женщина, аккумулирующая удвоенную жизненную энергию. Неслучайны поэтому регламентации, гласящие, что беременной женщине нельзя приближаться к плодовым деревьям, чтобы не навредить им: «Беременной жэншчыне под плодное дрэво нельзя ходіць — высохне» (ПА, Заболотье Брестской обл.); если беременная влезет на плодовое дерево, оно засохнет (Szyfer 1975: 82, мазуры; ГЕМБ 1936/11: 59, Черногория, Зета и др.). Впрочем, подобная «удвоенная» угроза могла исходить не только от женщины. Согласно вологодскому поверью, «те, кого крестьяне зовут *двоебрильми*, могут своим взглядом лишить дерево плодovitости» (РКЖБН 2007/5/2: 553)²², — иными словами, чересчур жадный и «глазливый» человек может отобрать у дерева жизненные силы.

Симптоматично (в плане обоюдонаправленности подобных угроз) и в некотором смысле обратное поверье, гласящее, что мужчина мог лишиться способности к продолжению рода, если бы он много и успешно прививал плодовые деревья (как бы давая жизнь будущим плодам) (Филиповић 1949: 201).

И наконец, последний, третий «сценарий», по которому могут развиваться отношения человека и дерева, — **человек продолжает свою жизнь в дереве**²³.

Подобие дерева и человека и их судеб, приписывание дереву и человеку одних и тех же категорий и этапов жизнедеятельности (таких как возраст, век, пол, этапы рождения, расцвета и умирания) и мн. др. — всё это делает возможным передачу дереву жизненных сил, эмоций, болезней и грехов человека. Как правило, о таком переносе речь заходит в критических ситуациях. В белорусском предании отец, выдавая дочь замуж, посоветовал ей доверять свои горести

²² Рус. *двоебрильый* — вероятно, от рус. *брилы* «губы, обычно толстые и отвислые» (СГРС 1: 185, с пометой *влг.*), т.е. дословно «двугубый». В переносном смысле «двоебрильый» может означать, во-первых, жадного человека (по ассоциации губ и рта с жадностью и прожорливостью), а также, возможно, того, кто способен сглазить (о значении и употреблении других аналогичных диалектизмов типа *двоеглазый*, *двужилый* и др. см.: Шабалина 2010).

²³ Мы оставляем в стороне сказочные сюжеты о происхождении героя из чурбана или полена (Афанасьев 1, № 142). О подобных сюжетах см., в частности: Криничная 2011: 43.

какому-нибудь дереву, а не посторонним людям. Когда он навестил ее через несколько лет, дочь показала ему дерево, с которым все это время делила свои печали; отец решил срубить это дерево, но, едва тронул его топором, обнаружил, что оно почти целиком сгнило, почернело и стало грухлявым изнутри: «Добрая моя девочка, хорошо, что ты послушалась меня, а иначе, не имея того, кому излить свои жалобы, ты стала бы скоро такой же черной изнутри, как это дерево. Это ведь оно от твоих печалей так зачахло, ибо дерево все слышит, знает и понимает из того, что происходит на свете» (Federowski 1903/3, № 536, СУС -756G*). Сербы Лесковацкой Моравы, запрещая потерявшим своего первенца молодым родителям присутствовать на его похоронах, отводили их подальше от дома к какому-нибудь дереву, чтобы те могли обнять его и тем самым избавиться от страданий (Ђорђевић 1958: 502). Бойки считали, что если девять ночей подряд человеку снится всякая нечисть и он никому не рассказывает об этом, значит, его преследует *перелесник* (демон в женском или мужском обличье, живущий с человеком и не позволяющий ему жениться и вообще вести нормальную жизнь). Чтобы избавиться от наваждений, человеку следовало кому-нибудь рассказать об этом, хотя бы дереву (Левкович 2010: 84).

В этом же ряду находятся многочисленные свидетельства из разных областей Славии, согласно которым дерево принимает на себя проклятия, пущенные по ветру людьми или демонами в адрес других людей. Укажем на украинское поверье о том, что «женские» деревья (береза, липа, осина) принимают на себя проклятия, адресованные женами мужьям: «Не дай Бог, як бы те ставалось, що жинкы бажають чоловикам у лайци! Звелися б чоловики не знать за що, та Бог зробив так, що вся та нечисть-дурныця прыстає не до чоловикив, а до лыпы та до осыкы й наростає наростнямы, а чоловики ще й корыстуются — роблять з наростневи люльки» (Гринченко 1900: 17–18, Черниговская губ.); в ряде мест такие наросты на деревьях называют «праклёнами». (О «праклёнах» см. стр. 454, а также: Виноградова, Усачева 1993: 15, Черниговская обл.)

В подобных ситуациях дерево как бы продолжало жизнь человека: принимало на себя его горе и страдания или умирало вместо человека, в то время как человек оставался жив и здоров.

Вместе с тем, говоря о продолжении жизни человека в дереве, мы имеем в виду прежде всего, конечно, посмертный переход. Идея такого перехода человека (точнее, как правило, его

сущности, души, жизненных сил) в дерево (и другие растительные формы) является основой широкого круга посмертных магических практик (типа похорон под деревьями и обычаев сажать деревья на могилах)²⁴, а также получает развитие в нескольких группах фольклорных произведений²⁵.

Во-первых, это поверья, предания и мифологические рассказы, относящиеся, как правило, к деревьям, чем-то выделяющимся на фоне других. Это может быть одиноко стоящее дерево, о котором говорят, что под ним лежит и страдает душа убитого человека (Fischer 1937: 62, 67, Познанское воев.). Такие деревья, выросшие на могилах, фактически на костях умерших, не только заключают в себе их души, но продолжают их «телесную» жизнь. Широко распространены, например, однотипные предания о том, что в дереве, растущем на чьей-нибудь могиле, вместо соков течет кровь погибшего. В белорусской легенде рассказывается о двух соснах, выросших на том месте, где литовцы-язычники убили монахов-францисканцев; если срубить сук на одной из них, из дерева потечет кровь (Легенды і паданні 1983: 343). В Силезских Бескидах известны поверья о кровотокащих липах: если ударить по ним топором, то они так долго кровоточат, что от ужаса даже заходит солнце (Morcinek 1931: 22).

Свидетельства о посмертном переходе души в дерево связаны также со скрипучими деревьями. Украинцы Карпат (Стрыйский у.) верили, что, если дерево, брошенное в огонь, пищит, в нем «покутує [искупает вину] грішна душа» (Франко 1898: 167). Так и белорусы Витебщины полагали, что «в скрипучем дереве томится душа умершего, которая просит себе молитв прохожего — что обязан сделать каждый проходящий. Когда после “пацирий” уснуть под таким деревом, то можно “сниць” этого мученика, и он расскажет, сколько “уремі” томится и за какие именно грехи» (Никифоровский 1897: 131).

Поверья и предания о продолжении в дереве преждевременно прерванной человеческой жизни характерны еще в одном

²⁴ О них см. в главе «Дерево в верованиях и обрядах, связанных со смертью и похоронами».

²⁵ См. в меморате, записанном в Пермском крае: члены одной семьи посадили на свое имя по ветке тополя; когда старший сын погиб на фронте, его друг тщательно охранял подросший тополь своего погибшего друга, следующим образом поясняя бережное к нему отношение: «мол, дак это мой дружок» (Усольские древности 2004: 195).

отношении: они соотносят породу дерева, выросшего на могиле погибшего человека, с его человеческой сущностью. Иными словами, тем, кто совершал преступления и грешил, «достаются» деревья, за которыми закрепилась репутация проклятых, грешных, опасных, демонических и т.п. В предании из Прикарпатья рассказывается о том, что на могиле убитого девушкой-матерью некрещеного ребенка вырос куст бузины, в котором спрятался черт, а сама девушка-мать превратилась в осину (Гнатюк 1902: 123). В украинском предании в кусты терновника превращаются два разбойника, задумавшие ограбить своего спутника (МіФ 2009/1: 100, Хмельницькая обл.).

Иногда сущность умершего или преступления, за которые он был лишен жизни, также «просвечивают» в образе дерева, выросшего на его могиле. В македонском (из окрестностей Битола) предании рассказывается о том, как некогда ребенок продавал хлебцы (*симиди*) и, возвращаясь домой, присел по нужде, подтерся оставшимся хлебцем, после чего этот хлебец вытянул/забрал у него глаза («симидо му ватил очите»), и тот мгновенно умер на месте²⁶. Через год там, где его похоронили, выросла сосна, ветви которой были похожи на руку с открытой ладонью; сосна считалась заповедной, и местные жители боялись даже дотронуться до нее (Цепенков 1897: 25).

Второй жанр, в котором реализуется «сценарий» посмертного продолжения жизни человека в дереве, — сказки. В восточнославянских сказках этот «сценарий» лежит в основе по крайней мере трех сюжетов. В первом и самом известном речь идет даже не о человеке, а о животном. Это сюжет 511 (СУС 511 «Чудесная корова»; АТУ 511 «One-Eye, Two-Eyes, Three-Eyes»): на дереве, выросшем там, где были закопаны косточки коровы, которая помогала сироте, появляются чудесные яблоки; сирота подает их царевичу и становится его женой. Во втором сюжете (СУС 318 «Неверная жена»; АТУ «The Faithless Wife») вырастание яблони из костей убитого является лишь одним этапом в целой череде посмертных реинкарнаций сказочного героя. Жена обманом завладевает чудесными предметами, принадлежавшими ее мужу, и передает их любовнику; в попытке

²⁶ Это вариант так называемой легенды о хлебном колосе, имеющий, правда, несколько иное завершение, нежели обычно (подробнее о легенде см.: Белова 2004: 401 и далее).

вернуть/наказать обманувшую его жену герой последовательно превращается в коня, яблоню и селезня/утку. И, наконец, третий сказочный сюжет (СУС 780 «Чудесная дудочка»; АТУ 780 «The Singing Bone») — музыкальный инструмент, сделанный из дерева, выросшего на могиле (из костей) убитого, рассказывает правду о случившемся и тем самым разоблачает убийцу (восточнославянские, чешские, польские и словенские сказки); иногда на таком дереве сразу вырастает дудочка.

Наконец, третья группа текстов, о которых, собственно, и пойдет речь далее, представлена многочисленными, прекрасно собранными и хорошо систематизированными балладами. В целом мы будем говорить о трех балладных сюжетах.

Прежде всего это «Тополина»/«Рябинка» (сюжет «Невестка стала в поле деревом», о котором, в частности, писал Н.И. Толстой, 1986): свекровь превращает невестку в дерево; возвращающийся домой сын пытается рубить дерево, которое, во-первых, приоткрывает ему свою человеческую природу (телесность) и, во-вторых, рассказывает о злодеянии и тем самым разоблачает преступницу.

Второй сюжет — «Смерть гонимых влюбленных», или «Мать-отравительница», типа широко известной севернорусской баллады «Василий и Софья». Свекровь пытается отравить невестку, но в итоге погибают и невестка, и сын; молодых хоронят поблизости друг от друга, но не рядом; на их могилах свекровь сажает два дерева, которые, подрастая, тянутся друг к другу и сплетаются после смерти; в злобе свекровь срубает оба дерева. Южнославянский вариант этой баллады несколько иной: новобрачных убивают, и там, где были оставлены их тела, вырастают растения, которые впоследствии сплетаются.

Наконец, третий сюжет — «Заклятые дети» (особенно широко распространенный на западе Украины и в западнославянской традиции). Мать проклинает своего сына или дочь (обычно за непослушание или за что-то другое); в результате проклятия сын/дочь превращается в дерево; люди (часто музыканты), проходящие мимо дерева, делают из него музыкальный инструмент, который рассказывает о случившемся (мотив Th E631). Для восточнославянской традиции этот сюжет — в его балладной версии — характерен мало.

Естественно, что это лишь три основных сюжета, которые дополняются большим количеством переходных, промежуточных и просто самостоятельных вариантов и версий.

Как мы уже упоминали, соответствующие баллады обстоятельно исследованы. Отсылая читателя к литературе вопроса²⁷, мы сосредоточим внимание не на балладных сюжетах как таковых, а на тех их моментах, в которых дерево «ведет себя» как человек. Мы попытаемся показать, что в данном конкретном случае это «антрополоподобное» поведение дерева — не фольклорная метафора, а сюжетный поворот.

Таким образом, формулируемый нами вопрос заключается в том, как именно связаны в этих трех сюжетах дерево и человек. Что это: одна жизнь, сменяющая другую; одна душа, вселяющаяся в два тела, в тело человека и дерева; одно тело, входящее в другое?

Первое, о чем пойдет речь, — это внешнее, «телесное» подобие дерева человеку и даже своего рода телесные переходы. Наиболее выразительны в этом отношении тексты «Тополины»/«Рябинки».

Прежде всего надо сказать, что деревья, вырастающие или посаженные на могилах, или деревья, в которые превращается человек, описываются так, что их можно принять за молодых людей. Обычно этот эффект достигается за счет характеристических эпитетов. Если это женское дерево, то эпитеты дерева подчеркивают его женственность, красоту и пр., если речь идет о парне — молодость (*зеленый*): «Ой выросла тополя, / А тонка-высока, / Тонка-высока / Ой да сама кудрява» (ПА, Стодоличчи Гомельской обл.); «Да стань рябиною у чистому полю, / Тонкаю, усокаю, кучараваю» (ПА, Махновичи Гомельской обл.); «Ой явор, явор зеленый, / Який ти красний, румений» (Лемківщина 1988/2: 346); «Ах ты цяпер явар зелен, харош» (Баллады 1977/1, № 248, Минская обл.); «Я ше си стана *тѣнка елха...*» [Я стану тонкой елью...] (СБНУ 1892/8: 26, № 33, Болгария).

Параллельно имеет место поло-родовое согласование человека и дерева (наблюдаемое в балладах на разные сюжеты). Так, например, в белорусских вариантах «Тополины» в качестве дерева, в которое превращается невестка, упоминаются *тапаліна, рабина, калина, вярбінка, яліна* и нек. др., но всегда женские деревья, см.: «На сыну пасадзіла зялёны дубочак, / на маладой нявесце — белу бярозу» (Баллады 1977/1977/1, № 210, Могилевская обл.), «Пайшоў казак полем, дзеўка далінаю, / Стаў казак цернем,

²⁷ Horak 1958; Horálek 1962; Балашов 1962; Линтур 1963; Арнаудов 1964; Путилов 1965; Линтур 1968; Šrámková 1970; Jageћo 1975 и др.

дзеўка калінаю» (Там же, № 289, Брестская обл.). Впрочем, это правило соблюдается не всегда.

Частям тела человека соответствуют части дерева, что, по всей видимости, опирается на представление, согласно которому это дерево вырастает из тела погибшего. Иногда об этом прямо говорится в текстах. Так, в закарпатской балладе о сыне, умершем от горя, когда его жену извела свекровь, говорится: «И выросу му на серденьку зеленэнький явор» (Линтур 1963: 23).

Изначально мы полагали, что в этих эпизодах будут присутствовать какие-то регулярные соответствия частей тела человека частям дерева, типа ветви ~ руки (Мать наказывает девушку и превращает ее в рябину, причем руки ее превращаются в ветки; слепые музыканты делают из рябины гусли — Krstić 1984, № X3,6, Сербия). Оказалось, однако, что разброс подобных «дендро-соматических» соответствий довольно широкий. Так, в лемковской балладе «На сами свята Русаля» мать, рассердившись на сына, послала его в лес с проклятием «жеби ти там стал явором». Однажды дождь загоняет ее под явор, и она ощущает сходство этого дерева с ее сыном: «Ой, явор, явор зелений... / Таки на тобі голузки, / Як мого сина волоски, / Таки на тобі листочки, / Як мого сина губочки» (Лемківщина 1988/2: 346, вост. Словакия; Зілінський 2013: 54). В западноукраинской балладе рассказывается о Насте, которая «любилась» с паном, за что была убита его ревнивой женой; Настю похоронили, а на ее могиле выросли деревья: «Там, де були б'їли ноги, / там выросли два яворы; / а де були б'їли руки, / там выросли дв'ї сосноньки, / А де були чорни косы, / Там выросли жовти лозы, / А де було б'їле т'їло, / Там выросло красне кїло [ковыль]» (Головацкий 1878/1: 72).

Однако часто баллада просто антропоморфизирует дерево, убирая параллелизм, и, таким образом, вместо пары *верхушка дерева — голова* («Не зняў рябіне вярховачку — Сваёй жане галовачку», Балады 1977/1, № 151, Ковенская губ.) у дерева просто появляются *голова*: «Бяры, мой сынок, сякерочку, / Зрубі рабінцы галовачку» (Там же, № 126, Гродненская обл.); «Ой возьми муй сину та й острый м'єч, / Да зними ребинушкі головку с плеч» (Чубинский 1874/5: 706); *кудри*: «Как стал я под рябинушку, / Кудрявую, кучерявую, / Без вихрю рябина к земле клонится, / За черные кудри ловится!» (Соболевский 1, № 79, Курская губ.) и др. Подобные образы часто понимаются как метафорические, но глубина метаморфозы едва ли позволяет воспринимать их таким образом.

Особый интерес вызывают мотивы семьи и детей, едва ли не центральные для этого сюжетного типа. Иногда баллада сообщает о том, что дети были закланы вместе с матерью и превращены в ветви дерева. Так, в орловской балладе свекровь говорит снохе: «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною, да кудрявою, / Отростками — малы дедушки!» (Соболевский 1, № 80). В других балладах дети — это части дерева (части материнского тела), а именно ветки, щепки и листья: «Не ребіну рубіш — жену сваю, / Не трескі падаюць — дзеткі твай...» (Эпика Полесья 1981: 241, Гомельская обл.); «Таполя кудрява — жена маладая, / А на таполи ветки, то ж наши дзетки» (ПА, Вел. Бор Гомельской обл.); «Нэ рубай мя, мый, / Я твоя мыла́я, / А лыстя зэлэнэ — / Дытына малáя» (ПА, Забужье Волынской обл.). В ряде украинско-полесских вариантов «Тополины» природа тела ребенка остается неочевидной, и складывается впечатление, что мать-тополя качает младенца-человека: «Ня рубай мя, мый, / Я твоя милáя, / Дывыся пид листям — / Дэтына малая» (ПА, Ветлы Волынской обл.); «Не рубай, казаче, я ж твая дружина, / В тапалином листе спит твая дытына» (ПА, Грабовка Гомельской обл.; исполнительница переняла балладу от жительницы Черниговской обл.).

Наиболее интересный и глубокий вариант предлагает баллада, записанная в Покутье: свекровь хочет отравить невестку, а сын выпивает отраву вместе с женой; на могиле сына вырастает зеленый явор, а на могиле невестки вырастает не одно растение, а два — две березки. Это значит, что молодая женщина носила под сердцем ребенка (Kolberg 30: 41, № 48), и, не имея возможности родить ребенка на свет, она дала жизнь дереву. Этот мотив (или верование) — о том, что дать жизнь дереву в каком-то смысле равнозначно рождению ребенка, — встречается также в поверьях и ритуальной практике. Примечательно свидетельство из болгарского Баната. Там верили, что если у женщины нет детей, то она должна посадить две-три молодые акации (самого популярного в этих местах дерева) (Телбизови 1963: 180). Таким образом, давая жизнь деревьям, она как бы компенсировала собственную бездетность (два-три ребенка — норма для семьи в тех местах).

Говоря о детях, закланная в дерево женщина акцентирует еще один, пожалуй, важнейший аспект своего превращения. Она обвиняет мужа, собравшегося срубить дерево, в которое она заклана, в том, что своим действием он осиротит их детей, сделает себя вдовцом, а ее погубит:

«Не таполю сячэш — дзетак сіроціш, / Не таполю рубіш — душу з свету губіш» (Балады 1977/1, № 156, Могилевская обл.); «Ах мілы ж ты мой, што ж ты цяпер зрабіў, / Ох, ты ж мяне, малоду, забіў, / Мае дзеткі маленькія пасіраціў / І сам сябе ўдаўцом зрабіў!» (Там же, № 158, Гродненская губ.). Тем самым женщина указывает на себя как на живого человека, который продолжает свое земное существование в дереве и остается связан семейными узами с мужем и детьми.

Говоря о внешнем, «телесном» подобии дерева и человека в сюжете «Тополины», нельзя обойти вниманием мотивы тела и крови. Напомним: невестка превращается в дерево, но при этом ее тело и кровь сохраняются в дереве, переходят в него как бы в первозданном виде. Создается ощущение, что человеческое тело мыслится «впечатанным» в дерево, в прямом смысле заключенным в нем; человек входит в дерево, как в свою новую оболочку, со всей своей телесностью. И поэтому, когда сын по требованию матери отправляется рубить это дерево и ударяет по нему топором, под корой обнаруживается белое тело, брызжущее кровью: «Ой гакнуў я раз — да треска отлетела, / Ой гакнуў я другі — аж белая тела, / Ой гакнуў я треці — яж кроў паказалась...» (Эпика Полесья 1981: 242, Гомельская обл.). Обратим внимание на то, что этот мотив — один из самых устойчивых в «Тополине», хотя встречается он и в других балладных сюжетах. Например, в пересказе русинской баллады (пересказе, который функционирует как верование или нарратив) мать, проклявшая сына, «жебы ся став дакым деревом», однажды спряталась от дождя под явором и, приглядевшись к дереву, сказала: «Ой, яворе, такы на тобі листочки, ой такы были, яки мого сына ручки», после чего сорвала листочек, а из него капала кровь (Дукля 1970/5: 24, Пряшевский край).

В итоге в «Тополине» создается целостный образ женщины-дерева: «Секануў ён раз — цела белае, / Секануў другі — кроў капнула, / Секануў трэці — яна мовіла: — / Міленькі ты мой, дружына мая, / Не рубі мяне — я жана твая. / Гэта голлейка — косачкі мае, / Гэта расіца — слёзачкі мае, / Гэты ягадкі — детачкі твае» (Балады 1977/1, № 152, Минская обл.), неразделимый на тело и душу, на дерево и человека, в котором древесная оболочка окazujeся лишь следующим этапом жизни²⁸.

²⁸ Иногда трансформации могут быть продолжены. В одной из белорусских легенд рассказывается о скрипке, которая была изготовлена

В целом можно сказать, что в балладах на сюжет «Тополины» деревья сохраняют тесную связь с породившими их людьми, образуя с ними единое целое, когда человек как бы растворяется в дереве, а дерево прорастает в человека. Эта связь приводит к формированию гибридных образов, которые можно объяснить или незавершенностью превращения, или превращением как взаимопроникновением двух сущностей — дерева и человека.

Теперь выйдем за рамки телесности и внешнего подобия и посмотрим, как преобразуются в деревьях духовные, эмоциональные и поведенческие аспекты человеческой личности. Происходит это таким образом, что деревьям атрибутируются действия и чувства, которые либо просто являются человеческими, либо, не будучи специально человеческими, тем не менее — в контексте балладного сюжета — становятся способом выражения человеческих чувств.

«Тополина»/«Рябинка». В этой балладе дерево-женщина в дышит и разговаривает: «Сын раз вдарил, она *охнула*, / Другой вдарил, она *молвила*: / Не рябинушку секешь, / Секешь свою молодую жену!» (Соболевский 1, № 79, Курская губ.); плачет: «Ударыў ён раз — схілілася, / Ударыў другі — *заплакала*» (Баллады 1977/1, № 138, Белоруссия, б/м)²⁹; кланяется: «Як без ветру схілілася, / Мне у ножанькі *скланілася*» (Там же, № 127, Минская обл.) и, конечно же, сообщает о том, кто оно, и рассказывает о злодеянии: «Нэ рубай, мылынкій, я нэ топольна, / ой шчо твоя матёнка нам наробыла» (ПА, Бельск Брестской обл.); «Ой як рубнун трэ́тій раз — *запросылася*: / Ой ны рубай, мылынкій, я твоя жона...» (Климчук 1978: 204, Брестская обл.).

Говорение как важнейшая способность человека приписывается дереву также и в других балладных сюжетах: «На синку

из сосны, появившейся на месте захоронения людей, умерших во время эпидемии. Когда скрипач играл на ней, скрипка издавала очень грустные мелодии, люди начинали плакать, вспоминая своих умерших. С досады скрипач разбил скрипку, и она разлетелась на мелкие щепки, но когда он хотел их собрать, вместо рук у него появились сухие ветки, как на той сосне (Легенды і паданні 1983: 221–222, № 273).

²⁹ Ср. в болгарской балладе: когда злые матери-разлучницы срубают ель, выросшую на могиле девушки, «она роси ситна роса, ситни солзи, явор лее ясни корве (кърви)» [она росит росой, мелкими слезами, явор льет алую кровь] (Примовски 1952: 103, Родопы).

садит два яворочки, / На невістици — дві калиночки, — / *Так вони ростут-розростаюця, / Так син з невістов розмовляюця*» (Галайчук 2011: 103, Ивано-Франковская обл., колядка). Они также спрашивают совета: «Ой, мужу, мужу, скажи, што рабиць, / Ці тут векаваці, ці йсці дамоў жыць?» (Балады 1977/1, № 174, Гродненская обл.); жалуются на усталость: «Дай Бог тваёй маці так лёгка дыхаці, / Як мне, маладзенькай, у полі стаяці» (Там же, № 170, Могилевская обл.); просят оставить их в покое: сын-явор, которого прокляла мать, просит ее: «Мати, моя мати, / Кідь есь мі не дала / В селі газдувати, / Та тепер мі дай ты / Явором стояти» (Дукля 1970/5: 24, Пряшевский край) и т.д.

В балладах о матери-отравительнице основным действием, указывающим на человеческую природу деревьев, которые выросли или были посажены на могилах гонимых влюбленных, является сплетение их ветвей или корней, понимаемое как *в о с с о е д и н е н и е* после смерти или просто как *о б ъ я т и я* (мотив Th E 63I)³⁰. Это действие описывается целым рядом синонимов или просто слов с близкими значениями, передающих идею соединения. Так, например, в полесских балладах говорится, что деревья и их ветви *саліпаліся, звіваліся, сащчаніліся, сарасталіся, стыкаліся* (бел. *стыкацца* 'сталкиваться'), *сутуліліся* (бел. *туліцца* 'прижиматься, ласкаться'), *злучыліся* (бел. *злучыцца* 'соединиться') и т.п.: «...Колына и шэпшина до купы зрослыся, / Шо сын и нэвістка до купы зийшылыся» (ПА, Олбин Черниговской обл.); «На синку саджу два яворики, / На невістицу — дві берізеньки. / Ой ростут-ростут, розростаюця, / Гильце до гильці прихияюця, / Прихияюця — й обіймаюця» (Галайчук 2011: 102, Ивано-Франковская обл., колядка для вдовы); «На сынове вырос евор, / На нивисты — біла лыпа. / Евор костил <костёл> пробивае / И до лыпы достигае. / Гулле з гуллем зчыпляецця, / Лыст з лыстом злипаецця» (ПА, Онисковичи Брестской обл.); «Выростала из Василья золота верба, / Выростало из Софеи кипарис-древо. / У их колешок с колешоцьком совиваайтсе, / У их ветоцька с ветоцькой сростаайтсе, / У их листок со листоцьком солипаайтсе» (Григорьев 2002/1/2: 413, Архангельская губ.).

³⁰ Мотив сплетающихся ветвями растений, выросших на могилах влюбленных, присутствует в основной восточнославянской версии баллады «Мать-отравительница». В западноукраинских и словацких версиях сюжета этот мотив выделяется в отдельный — о «замурованном миле» (Линтур 1968: 72–73).

В некоторых вариантах «Тополины» баллада завершается не только проклятием матери, но, так же как и в балладах о матери-отравительнице, превращением мужа в дерево, вырастающее рядом с женой-«тополей», хотя эта тема и остается неразвита: «Як обняв мылий тополю високу, / вырис сэрэд поля осокир³¹ високий» (ПА, Забужье Волынской обл.).

Если же могилы влюбленных разделяет стена, то тогда «он» прорастает через стену к «ней», доставая до нее, касаясь ее: «На сінове й явор вырос, / На невісты — біла лыпа, / Явор стіну пробывае, / Білу лыпу *доставае*» (Эпика Полесья 1978: 233, Брестская обл.). Если одно из деревьев начинает клониться или падать, другое старается удержать его: «Чырвона каліна на бок пахілілась, / Горькая асіна за яе ўчанілась» (Балады 1977/1, № 388, Витебская обл.). Под всеми этими действиями баллада словами погубившей молодую пару матери подводит своеобразный итог: «Либонь же ви, дітки, вірненько любілись, / Що ваши вершечки до купки схилились» (Чубинский 1874/5: 718, Харьковская губ.). Тем самым все перечисленные действия как бы становятся метафорой любовного чувства, а завершает балладу аллегорический образ воссоединяющихся растений.

Отметим, что мотив сплетающихся деревьев встречается и в других сюжетах баллад, разрабатывающих семейную тему. По материалам базы данных «Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний», в балладе «Гаврой и Огой» ее герои Гаврой и Огой, брат и сестра, живут как муж с женой сорок лет. Огой родит трех сыновей, губит их и сама вешается на шелковом пояске. Гаврой тоже кончает жизнь самоубийством, отсекая себе мечом голову. Огой хоронят по одну сторону церкви, Гавроя — по другую. На их могилах вырастают березы, ветви которых переплетаются над церковью³².

Баллады о гонимых влюбленных широко известны также в южнославянской традиции: здесь в них часто фигурируют не только деревья, но также вьющиеся растения. В записи из р-на Разграда (с.-вост. Болгария) мать девушки срубила ель и явор, в которые превратились влюбленные, и тогда на том месте

³¹ Осокорь, тополь черный, *Populus nigra*.

³² <http://ethnomap.karelia.ru/search.shtml?key=%D0%93%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%BE%D0%B9>; дата обращения: 11.04.2016.

появились два плюща и сплелись воедино (БНТ 1961/4: 462); ср. вариант, зафиксированный у сербов в Косово: «Закопаше Раду више цркве, / А невесту доле из под цркве. / Изникнуле две беле лознице. / Више цркве грање саставиле, / Своји листи у једно саплеле» [Закопали Раду над церковью, а невесту под церковью, выросли две белые лозы. Над церковью ветви соединили, свои листья воедино сплели] (Ястребов 1886: 288). В болгарской балладе Стоян убивает молодоженов и привязывает их к двум деревьям. Возвращаясь назад, видит: «Де-то бех невяста-та врѣзал, / Бела си лоза порасла, / А де-то врѣзвал момѣка, / Зелена бора порасла, / Та се високо извиле, / Та си врѣхове събрале» [Где он привязал невесту, белая лоза выросла, а где привязал парня, зеленая сосна выросла, высоко взвились и верхушками соединились] (Миладинови 1981, № 94). В другой болгарской балладе, в которой действия ее героев ничем не мотивированы, молодые желают превратиться в растения, а мать невесты срубает их: «Я ше си стана тѣнка елха, / А ти при мене тѣнка топола. / Де ги зачула момина майка: / Порѣчала по дѣрвари / Да отсекаат тѣнка тополка / И при нея тѣнка елха» [Я стану тонкой елью, а ты при мне тонкой тополей. Услышала их ее мать, поручила плотнику, чтобы срубил тонкую тополию и при ней тонкую ель] (СБНУ 1892/8:26, № 33)³³.

Помимо того что сами деревья ведут себя как люди и в известном смысле продолжают таковыми оставаться, их близкие также относятся к ним как к людям. Таких примеров немного, и тем не менее они показательны. Люди разговаривают с этими деревьями, см. в полесской балладе: «Пошла маті жито жаті, / под явором ночоваті, / да з явором розмувляті» (Эпика Полесья 1978: 231, Гомельская обл.), обнимают их: «Козак кинул топир, / Обняв тополыну, / И стал цюловати / Малую дѣтыну» (ПА, Олбин Черниговской обл.), а также предлагают им вернуться домой. В лемковской балладе мать прокляла сына, превратив его в явор. Распознав в дереве своего сына, она говорит: «Як голузь с нього зламала, / Та й кровця розкапкала. / — Зелен явір — то є сын мій, / Сивый камінь — то є кінь мій. / А сыну мій наймиліший, / Ой дай же тя выкопати, / В загороду посадити, / Та так ся дому вернути. /

³³ Об аналогичных мотивах в южнославянской народной поэзии в связи с похоронными обычаями, и в частности похоронами в лесу, под деревом, см. специальную работу: Детелић 2013.

— Мамко моя наймілиша, / Не дала сь мі в селі жыти, / Та дай же мі в поли быти» (Зілінський 2013: 56, вост. Словакия, лемки). Полесская «Тополина» завершается словами мужа, который зовет тополину вернуться домой, чтобы быть женой и матерью: «Як ты моя мила, то иды до хаты, / Будэш мэнэ жынка, а дэтыни маты» (ПА, Боровое Ровенской обл.).

До сих пор речь по преимуществу шла о сюжетах «Тополины»/«Рябинки» и «Матери-отравительницы», каждый из которых по-своему реализует идею перехода человека в дерево — как на уровне внешнего подобия и телесности, так и на поведенческо-эмоциональном уровне. А теперь — третий случай и третий сюжет. Из деревьев, выросших, что называется, на костях убитых людей, случайные прохожие (обычно это пастухи или музыканты) делают музыкальные инструменты — пастушеские свирели, трубки, флейты, скрипки, которые голосом заклятого или погибшего человека рассказывают о случившемся с ним. Как уже говорилось, помимо баллад (которые распространены у восточных славян значительно реже других баллад), этот сюжет фигурирует в качестве сказочного (ATU 780).

В Польше известна сказка на сюжет ATU 780 — о вербе или березе, которые младшая сестра посадила на могиле своей сводной сестры, убитой мачехой и старшей сестрой; сделанная из веточек этого дерева свирель рассказала пастуху все, что с ней случилось в лесу: «Piszczaleczko graj, / Boże pomagaj! / Starsza siostra mnie zabiła, / Młodsza siostra mnie broniła» [Свирель, играй, Боже, помоги! Старшая сестра меня убила, младшая сестра меня защищала] (Ciszewski 1894: 78–79, Краковский пов.; Grajner 1863/8, № 220). Ср. то же у белорусов: две сестры отправились в лес за ягодами, причем одна набрала ягод быстро, а другая так и не смогла, поэтому убила свою более удачливую сестру и похоронила ее под черемухой; весной пастух сделал из коры этого дерева дудочку, и, когда он стал играть на ней, дудочка запела: «Ай іграй-іграй, мой дзядульчка, / а мяне сястрыца загубіла / і пад чарэшанькай палажыла» (Проза Падзвіння 2011, № 1, Витебская обл.).

В балладах это сюжет «Заклятая дочь/сестра» (западнославянские, хорватские). В словацкой балладе «Vandrovali hudci...» путешествующие братья-музыканты находят красивый явор, из которого хотят сделать гусли: «Hdyž ponejprv ľali, dřevo zavzdychalo. / Když podruhé ľali, krev se vyprýřtila. / Když potřeťi ľali, dřevo promluvilo: /

Nesekejte, hudci... / Však já nejsem dřevo, jsem já krev a tělo. / Jsem pěkná děvčečka tu z toho městečka, / Matka mě zaklela... / Abych zdřevěněla a javorem byla...» [Когда они ударили первый раз, дерево вздохнуло, когда ударили во второй раз, кровь брызнула. Когда ударили в третий, дерево промолвило: Не рубите, музыканты... Я вовсе не дерево, я тело и кровь. Я прекрасная девушка из этого городка. Мать закляла меня... чтобы я превратилась в дерево («одеревенела») и стала явором...] (Erben 1864: 466). В хорватской балладе дочь, обиженная матерью, сама просит Бога: «Сделай меня, Боже, на поле рябиной, / Белое тело — рябиновый ствол, / белые руки — рябиновые ветки, / черные очи — два холодных родника, / русые косы — зеленый луг». Проходивший мимо овчар сделал из ветки дерева свирель, и она запела голосом Яны (Усачева 2000: 273–274). Очевидно, что из всех проявлений «человеческого» дерево сохраняет лишь голос, который становится проводником и ипостасью души, повествующей через музыкальный инструмент о своих мытарствах.



Таким образом, при том что у трех балладных сюжетов о превращении человека в дерево много общего, на самом деле оказывается, что этот переход, эта «реинкарнация» осмыслена и воплощена в них по-разному.

В сюжете «Тополины» («Невестка встала в поле деревом») речь идет собственно о метаморфозе, т.е. изменении телесной оболочки человеческой сущности, при том что этот переход, как мы видели, не является ни полным, ни окончательным. В итоге мы видим не дерево, в чем-то подобное человеку, а своего рода гибрид, дерево-женщину, сохраняющее и телесные, и поведенческие, и эмоциональные свойства человека.

Второй сюжет, «Мать-отравительница», завершается образом сплетающихся деревьев как аллегии любви и посмертного воссоединения возлюбленных. В данном случае тело после смерти прорастает деревом, и это дерево сохраняет «память сердца», эмоциональную доминанту человека (некую нематериальную сущность), которая, в свою очередь, материализуется через действие/движение, заставляя деревья сплетаться ветвями.

И, наконец, третий сюжет — о поющем дереве. Начало то же: тело после смерти прорастает деревом, в котором живет память

о злодеянии. Эта человеческая память, или душа, или сущность, заключенная в дереве, материализуется — но уже не через действие, а через голос музыкального инструмента.

Иными словами, для обреченного человека дерево — это возможность не исчезнуть, а наоборот — укрыться от преследования, сохранить душу и позже настигнуть преступника из-за гроба, пробившись человеческим началом через свое новое, древесное, «тело».

И последнее. Сюжеты баллад, о которых здесь шла речь, имеют широкое международное распространение, однако при всем том эти баллады сохраняют актуальную связь с народными верованиями, подпитываются ими и сами питают эти верования. Мы уже упоминали о том, что в сюжете «Тополины» порода дерева, в которое превращается невестка, меняется от традиции к традиции. Если на Украине это в основном *тополя*, то в Белоруссии и в России — главным образом рябина. В с. Махновичи во время Полесской экспедиции 1980-х гг. была записана типовая баллада о заклании невестки в рябину. Когда исполнительница закончила петь балладу, она в завершение произнесла: «Рабины секти грех!» (ПА, Махновичи Гомельской обл.), тем самым используя балладный сюжет как прецедентное обоснование запрета. И действительно: в Белоруссии балладный образ рябины как «несчастливого дерева», в которую превращается невестка по закланию све-крови, перешел в верования и сформировал актуальный до последнего времени запрет сажать рябину около дома (что будто бы влечет за собой несчастье) и даже вырубать ее вместе с другими деревьями при зачистке земли под пашню (Federowski 1897/1, № 1167–1170, Гродненская губ.). При этом в качестве обоснования таких запретов информанты часто указывают не на несчастья, которые обрушатся на человека в случае нарушения запрета (что является типовой мотивировкой запрета вообще), а ссылаются на то, что рябина якобы произошла от женщины.

Или другой пример. В украинских и белорусских балладах о матери-отравительнице речь чаще всего идет о превращении сына в явор. В 1974 г., в с. Стодоличи Гомельской обл., пересказывая собирателю содержание такой баллады и упомянув, что на могиле убитого посадили явор, исполнительница прокомментировала его по ходу исполнения так: «На мужчине явор сажают», тем самым подкрепив балладный мотив ссылкой на ритуальную практику (Эпика Полесья 1978: 234).

Ну и наконец, третий пример, также указывающий на переключку между народной поэзией и магией: как известно, в любовной магии для соединения женщины и мужчины и возбуждения между ними любовного чувства используют кору деревьев, растущих «в перевивку» друг с другом, сплетающихся, что отсылает нас в том числе к тем балладным сюжетам, о которых выше шла речь.

Мы рассмотрели три основных «сценария» взаимоотношений человека и дерева, в рамках которых они выступают как партнеры по коммуникации. При очевидных различиях между ними во всех трех случаях жизни человека и дерева мыслятся взаимообусловленными, и как бы конкретно ни складывались их отношения, понятно, что по сути человек и дерево разделяют одну общую судьбу: вторя один другому, соперничая друг с другом или продолжая своей жизнью преждевременно прерванную жизнь партнера.

ДЕРЕВО В ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СВЯЗАННЫХ СО СМЕРТЬЮ И ПОХОРОНАМИ

Лес, сад и дерево как места захоронения. — Дерево, посаженное на могиле. — Дерево ~ крест как знаки захоронения. — Отношение к надмогильным и кладбищенским деревьям и их символика. — Дерево во фразеологии смерти.

150 лет назад А.А. Котляревский писал: «...В понятиях язычников можно заметить какую-то особую связь мысли о загробной жизни с царством растительной природы, эта связь видна еще и теперь... <они> садят деревья в головах покойника, веря, что, когда растет оно, ему будет легче лежать. Такое понятие создано во время наивного верования в переселение души человека в мир растений: погребенная в земле душа, подобно мертвому дерну, воскресала и выходила из могилы живым, зеленеющим растением» (Котляревский 1868: 244–245)¹. Отражение подобных воззрений можно усмотреть во многих обычаях, суевериях и атрибутах, относящихся к смерти, похоронам и обустройству могил и кладбищ. Среди них — надгробия с изображением растительного орнамента, деревьев и ветвей, могильные кресты, как бы процветшие и оттого напоминающие деревья, и, наконец, сама практика высаживать деревья на могилах или хоронить своих умерших под деревьями и даже в лесах.

Дерево встроено в ритуальную и мифологическую ткань погребально-поминальных обрядов многопланово и разнообразно. Ниже мы конспективно рассмотрим узловые моменты, манифестирующие эту связь².

Лес, сад и дерево как места захоронения. В практике славянских погребений известно по меньшей мере три отчасти взаимосвязанных способа соединения места захоронения с деревом.

¹ О дереве как воплощении души умершего см.: Фрезер 1986: 110–135.

² Дереву как месту обитания душ умерших посвящена отдельная глава в книге В. Леттенбауэра (Lettenbauer 1981: 112–164).

Это похороны в лесу, похороны под деревом (в рамках культурного пространства), а также обыкновение сажать деревья на могилах; к ним примыкают верования и фольклорные сюжеты, касающиеся деревьев, которые вырастают на могиле.

Осуждение языческих погребений в лесах и полях, за пределами кладбищ, встречается в ранних источниках о славянах и их обычаях. В частности, Козьма Пражский передает постановление 1039 г. князя Бржетислава I, в котором, наряду с осуждением воскресной торговли, работы по праздникам и других неподобающих форм поведения, сказано следующее: «Так же поступить и с теми, кто хоронит своих мертвых в поле или в лесу, зачинщики этого дела должны [дать] священнослужителю вола и 300 монет в казну князя; мертвого же пусть похоронят заново на кладбище верных» (Козьма Пражский: 107). Этому постановлению практически вторит свидетельство Оттона, епископа Бамбергского (1125 г.), который в письме-отчете о действиях в стране славян-лютичей (одного из прибалтийских славянских племен) противопоставлял «христианское погребение при кладбищах [при церквях]» «языческому погребению в лесах и на полях» (Котляревский 1868: 93).

Воспоминания о похоронах в лесу или в местности, поросшей деревьями, характерны для культуры Русского Севера и северо-запада (где они сосуществуют с актуальной практикой располагать кладбища в лесистой местности). В Новгородской обл. эти воспоминания сосредоточены вокруг т.н. жальников (возвышенностей, представляющих собой древние захоронения курганного типа). В большинстве случаев жальники удалены от жилья, расположены на возвышенностях и поросли лесом и деревьями (Репников 1931: 11). Согласно местным легендам, жальники — это старые кладбища, возникшие в результате литовского нашествия (Штырков 2012: 158), поэтому представление о кладбищах, находящихся в лесу, так характерно для севернорусской культуры. Лексема *жальник* в тех же значениях ('кладбище', 'деревья, которые растут на кладбище') типична для территорий Ленинградской, Архангельской и юго-запада Вологодской обл., где зафиксированы сходные воззрения относительно жальников (Березович 2010: 144; СГРС 3: 337; СРГК 2: 33), а также для бывш. Псковской губ. (Панченко 1998: 206 и далее).

Такая естественным образом сформировавшаяся связь мест захоронений с лесом и деревьями находит множество частных подтверждений, в том числе в диалектной лексике. В частности, СРНГ

фиксирует *жальник* как «место под елью, в ельнике, где хоронят маленьких детей, скончавшихся до крещения» (СРНГ 9: 68, новгород. тихвин.). Дерево/роща как место, связанное со смертью, отражено в топониме *Родители*: «Сосны на горке Родителями зовут» (Березович 2010: 139, Вологодская обл.).

По наблюдениям этнографов, на жальниках, сохраняющих статус старых легендарных кладбищ, иногда превращавшихся в актуальные, находили упокоение маргинальные покойники — староверы из тихвинских карелов (Штырков 2012: 153), староверы разных согласий Пермского края (На путях из земли Пермской 1989: 296), а также некрещеные дети. Вепсы, например, хоронили некрещеных детей и выкидышей на древнем кладбище, там, где рос можжевельник (Винокурова 1994: 69).

В мифологических рассказах Русского Севера встречаются относительно новые сюжеты на тему «невинно погубленный человек (ребенок) — дерево (растение)»: некрещеных младенцев хоронят под деревьями, а Бог поражает такое дерево молнией. «Несчастные умершие» (некрещеные и прочие безвинно погибшие) — это «невидимые поселенные люди», обитающие в лесах, возле дуплистых деревьев — «домов»; в назначенное время Господь убивает этих некрещеных грозой, а молния разбивает, испепеляет их деревья-дома:

— Я в детстве не видела расщепанных деревьев. А теперь так много! А говорят, много и невидимых людей! Вот, который некряхоньи. И оне, вот, вот еты-то погубленные дети, им служат вот еты дяревья домам! А когда им смерть приходит, от Бога-то должна бы быть (смерть. — *М.В.*), когда б оны были непогубленными, то их Господь убивает грозой. Поэтому еты дяревья и разбивает, где оны живут. От все говорят, что у нас клад тут в роще, а чуть подальше — к полосы — стояла елка. И ведь разбило вдребезги ету елку! Которы кучечкой стоять-то, сосны, елки — еты целы. А та чуть к краю стояла. И то разбило вдребезги! Я и то по признакам говорю: точно, наверно, и правда — тут клады караулить некряхоньи. Поэтому яго разбило, яму смерть, значить, пришла! А их сколько, некряхонных погубленных! Во зато и дяревьев битых! (Власова 2001: 137, Новгородская обл.).

В неосвоенных местах, в горах, поросших лесом, традиционно хоронили погибших путников, воинов и других скитальцев, которых

смерть настигла вне дома. Естественно поэтому, что похороны под деревом касались и тех, кто умер насильственной или преждевременной смертью и не мог быть похоронен на кладбище в освященной земле³. Согласно свидетельству из архива РГО, в с. Мануйлово Ямбургского у. Петроградской губ., в местном лесу, где обычно хоронили самоубийц и некрещеных, некогда была похоронена повесившаяся из-за притеснений барина девушка Прасковья, которая беспокоила живущих своими стонами, поскольку в ее могилу забыли вогнать осиновый кол (Зеленин 1916/3: 1063). В Заонежье некрещеных детей, висельников и других «нечистых» покойников хоронили в местах, заросших можжевельником (Байбурин, Логинов 1988: 33; Логинов 1993а: 166)⁴. О похоронах колдунов в ямах под деревьями упоминается в русских сказках (Зеленин 1995: 91).

Спорадически данные о погребении в лесу можно встретить в материалах из других зон Славии, однако эти сведения значительно более разрозненны. В частности, такие захоронения достаточно широко известны в разных регионах Южной Славии. По свидетельству из южной Боснии, к примеру, в области Ливанско-Поле покойников (хорватов и мусульман) часто хоронили в лесах, чтобы каждая могила находилась под одним деревом или кустом (Лилек 1894: 155). Карпатские бойки в лесу хоронили висельников (Левкович 2010: 71, Львовщина). Согласно белорусскому преданию с Витебщины, «ходячего» покойника никак не могли заставить оставаться в могиле, даже пробивали его колом, и тогда он сам попросил похоронить его под дубом, чтобы больше не «ходить» (Проза Падзвіння 2011, № 1176).

В южнославянской, украинской и некоторых других славянских традициях получил распространение сюжет об убиении стариков, которых дети убивали либо от которых избавлялись иным образом, не дождавшись их естественного ухода. Одним из таких способов избавления от стариков был вывоз их в лес, где их и оставляли

³ В подтверждение этой практики Д.К. Зеленин приводит правило патриарха Московского Адриана, преподанное поповским старостам 26 декабря 1697 г. и гласившее, что умерших неестественной смертью «у церкви Божией не погребать и над ними отпевать не велеть, а велеть их класть в лесу или на поле, кроме кладбища и убогих домов» (Зеленин 1995: 91).

⁴ О похоронах погибших «не своей» смертью под деревьями (в частности, хвойными) см. в главе «Хвойные деревья».

(см.: Раденкович 2012: 339). Подлясское предание гласит, что стариков, которых никто из детей на старости не хотел к себе брать, вывозили и оставляли в лесу, привязывая к деревьям: «то правда була, було так. Казалі, шо ввезлі і прив'язалі навить ще до сосни, ну» (МіФ 2010/1: 94).

К рассмотренным практикам похорон в лесу примыкают широко известные в разных областях Славии обычаи хоронить своих умерших в границах «своего» пространства, прежде всего в садах, но за пределами кладбищ. Эта форма домашнего погребения применялась по отношению к пожилым умершим довольно редко. Как свидетельствуют данные по донскому казачеству, в их обиходе, особенно в тех домах, где были сады, своих близких, причем взрослых, а не только детей, часто хоронили в этих садах: там стояли могильные кресты, а сами могилы были обсажены виноградом и цветами (Власкина 2011: 92). См. фрагмент украинского причитания, в котором фактически описывается вторичное погребение (перезахоронение) останков близкого родственника в рамках «своего» культурного пространства: «А вас, мій таточку рідненькій, і в могилі найду. / Розкопаю я могилу до самої трунки, / Позбираю з вас, мій таточку, до одної костки. / Що я тії кості сльозами поперемиваю, / Шовковим платочком поперетираю, / В вишневім садочку та й переховаю» (Голосіння 2012: № 388, Черкасская обл.); о вторичном погребении см.: Толстая 2009.

Наша оговорка относительно того, что у донских казаков в садах хоронили не только детей, вполне оправдана, поскольку основной массив доступных на данный момент сведений указывает на то, что подобный способ погребения (в домашнем пространстве) применялся почти исключительно в отношении детей, умерших некрещеными, а также мертворожденных и выкидышей, хоронить которых на кладбище было нельзя. Наиболее ранним из известных нам является словацкое свидетельство от 1643 г. с территории современного Горегронья о том, что некий Ľuro Hanin похоронил своего ребенка без церковных обрядов; когда местный священник его наказал, тот ответил в свое оправдание, что раньше в местечке Поломка не было пастора и существовал обычай хоронить детей под каким-нибудь деревом или в определенном месте на поле (Markov 1957: 540).

При этом надо отметить, что, по данным XIX–XX вв., у восточных славян детей хоронили не только в садах (хотя это практика

встречается наиболее часто), но также в разных местах усадьбы и домашнего пространства: в огороде, в клуне, под сараем, на гумне, возле забора и в других подобных местах. Обычно это делал отец, стараясь, чтобы никто не знал, когда и как похоронен младенец, а также где точно находится могила (Трунов 1869: 41, Орловская губ.). Эта традиция у восточных славян явно тяготеет к югу: по наблюдениям Г.И. Кабаковой, в Полесье обычай захоронения детей на территории дома и усадьбы известен в Сумской, Черниговской и Брянской областях, в восточных районах Гомельской, а также в Курской и Орловской (Кабакова 1994: 313), хотя отдельные свидетельства имеются из других регионов Восточной и Западной Славии⁵.

Широкое распространение аналогичные обычаи получили в Южной Славии. Выкидышей, мертворожденных, убитых и некрещеных детей, а также умерших бастардов хоронили в отцовском имении: саду, огороде, под плодовым деревом и даже около дома, где никто не ходит, без памятного знака и даже никак не помечая могилу⁶. У болгар, македонцев и в южной Сербии, полагая, что некрещеные дети могут быть опасны, их закапывали под колючими кустарниками, например под держидеревом, шиповником, можжевельником и терном (Вукановић 2001: 413).

Еще один комплекс сведений, связывающих место захоронения и дерево, относится по преимуществу к фольклорным (балладным, легендарным) сюжетам о деревьях, которые вырастают на костях убитых — влюбленных, праведников или других невинно убиенных людей. Соответствующие балладные сюжеты были рассмотрены нами в предыдущей главе. Приведем в качестве параллели к фольклорным контекстам отрывок из Жития преподобного Симона Воломского, основателя Крестовоздвиженской Симоно-Воломской пустыни, над местом мученической кончины которого стали совершаться чудеса (списки XVIII–XIX вв.), и в частности выросло замечательное дерево: «И по убиении же святого Священномученика

⁵ Пахананн 1986: 104; Народная демонология Полесья 2012/ 2: 441, 758; Чубинский 1877/1/2: 713; Милорадович 1897: 172; ЖС 2003/2: 10–12; Fischer 1921: 365; Biegeleisen 1929: 132, и др.

⁶ Маринов 1984/2: 528; Сакар 2002: 322; Ловешки край 1999: 283; Filipović 1969: 142, с.-вост. Босния; Филиповић 1972: 173; Антонијевић 1971: 159, Алексинацкое Поморавье; Грбић 1909: 114, Болевацкий округ; ЕКЗ 1995/1: 114, и др.

Симона <...> и на том месте израсте вскоре древо велие, именуемое береза: и ветми зело украшено, на удивление всем, юже и доньне зрящим е». Дерево это, согласно преданию, было чудотворным, в частности, тем, кто приходил сюда, чтобы погрызть березу, она помогала избавиться от зубной боли (Говорова 2000: 39–40).

Кажется вполне очевидным, что в границах этнографического настоящего практика погребения умерших под деревьями почти повсеместно была вытеснена на периферию похоронного обряда и применялась по большей части в случаях, когда умерший был «маргиналом» и по тем или иным причинам не мог быть похоронен традиционным образом, на кладбище (некрещеные младенцы, умершие неестественной смертью, колдуны), а также отразилась в мифологических и легендарных сюжетах, описывающих эзотерические обычаи (вроде убийства стариков) и места захоронения этнически и конфессионально чужих (*паны, литва* и т.п.).

Дерево, посаженное на могиле. Совсем иной характер имеет обычай сажать деревья на могилах, распространяемый фактически на любые захоронения и не делающий различий между отдельными категориями умерших. Этот обычай фиксируется в разных регионах и зонах Славии.

Обычно это были плодовые деревья (повсеместно), хвойные (ель, можжевельник) и кустарники (сирень, верба, акация, шиповник), а также многие другие. На Русском Севере сажали также березу, рябину и можжевельник (Ершов 2009: 123); в Боснии — вербу, липу, орех, яблоню и другие плодовые деревья (Лилек 1894: 154, Босния); бойки на могилах сажали калину, явор, яблоню и грушу, но не сажали лещину (Левкович 2010: 71); поляки — березу, тополь, ель, рябину, липу и другие деревья (Fischer 1921: 344–346); хорваты — ель, сосну, сливу, яблоню и др. (Vinšćak 2002: 44–46) и т.д. Иногда особенно выделяли могилы молодых. В Подлясье, например, на могилах молодых людей сажали обычно калину — вероятно, как символ несостоявшейся свадьбы (Kolberg 33: 179–180).

Как правило, дерево сажали в головах, но не исключалось и высаживание его в ногах похороненного. В отличие от восточных и западных славян, на юге Славии высаживание деревьев на могилах было связано с некоторыми условиями. Достаточно часто встречалось правило сажать дерево по истечении 40 дней после смерти человека, поскольку до этого срока вокруг могилы и в ней может

оставаться дух умершего (ЕИМ-881-II, с. 48, Болгария, Карлово; Родопи 1994: 206). В практике похоронного обряда существовала традиция украшать высаженное деревце лоскутами и нитками (Чајкановић 1985: 252). Наконец, в ряде случаев деревья сажали не на всех могилах, а только на той, хозяин которой погиб где-нибудь далеко от дома и в могиле вместо него лежали его вещи (ЕКЗ 1997/3: 310, Сербия, Ниш); на тех, где был похоронен человек, не имевший детей (ГЕМБ 1985/49: 166, Черногория, Горне-Полимле).

Выше мы уже упоминали об обычае украшать обрядовое деревце в рамках обряда «похорон-свадьбы», когда хоронили молодых людей, умерших в брачном возрасте (и в этом случае деревце, носимое в похоронной процессии и высаживаемое затем на могилу, выполняло одновременно две функции — могильного и свадебного деревца). Особенно широко эта традиция представлена в балканославянских регионах (в Болгарии и восточной Сербии, как у славян, так и у румын). На могилах молодых, умерших до брака, сажали деревца, украшенные на манер свадебного: лентами, бумажными цветами, плодами, а также вещами, которые принадлежали умершему или были ему необходимы (в случае похорон девушки — это элементы убранства невесты, при похоронах парня — его свадебная рубаха). В качестве свадебного выбирали небольшое плодое дерево (чаще всего сливу и яблоню), выкопанное с корнем, его спленную верхушку или ветвь⁷.

Очевидно, что традиции высаживать деревья на могилах и хоронить покойников под деревьями и в лесах связаны друг с другом — и генетически, и типологически, и вместе они находят продолжение в других могильных знаках, прежде всего вертикальных, в которых в большей или меньшей степени присутствуют черты дерева, растительности.

Дерево ~ крест как знаки захоронения⁸. Известно, что надгробные сооружения часто несут на себе символические изображения креста и дерева, как бы накладывающихся друг на друга: таковы надгробья в форме дерева с кроной или ветвями, разнообразные

⁷ Добруджа 1974: 297; Грбић 1909: 252; Мијатовић 1928: 27; Ђокић 1997; Костић 1970 и др.

⁸ О соотношении дерева и креста в рамках сюжетов о крестном древе речь шла выше, в главе «Дерево в сюжетах Священного предания».

процветшие кресты, изображения вьющейся лозы и т.д. На Русском Севере использование деревьев в качестве надмогильных знаков практиковалось старообрядцами. Так, на кладбище в с. Гридино (Кемского р-на Карелии) на старообрядческих могилах фиксируются деревья (выросшие или посаженные, неясно) с врезанными в их стволы медными иконками и распятиями (Логинов 2003: 4).

Имеются свидетельства того, что крест и дерево как надмогильные знаки могли быть изофункциональны и заменять друг друга в рамках одной традиции. В западной Галиции, например, на свежей могиле родственники умершего сажали дерево либо ставили маленький крестик из необструганной березы (Lud 1902/8: 53). Е.В. Барсов указывал на то, что в Олонецкой губернии на могилах своих близких люди либо ставят кресты, либо высаживают деревья (Барсов 1872/1: 308). Высказано мнение о том, что могильный крест заменил дерево в функции знака захоронения (Костић 1970: 17).

Впрочем, иногда крест сознательно заменяли деревом. Это имело место в тех случаях, когда речь шла о похоронах самоубийц: «Крушину сажали, коли чэлавек повесился, дак вместо креста на магилу» (ПА, Комаровичи Гомельской обл.) или некрещеных детей: «Нэкрэшчэных дитэй ховалы билия забору на кладбышэ, хрыстив нэ ставылы, у куточку садять вышню, як малэнька вышынка та дытына» (ПА, Забужье Волынской обл.).

Имели место и случаи наложения символов друг на друга, когда крест очень напоминал дерево, а живому дереву или стволу придавали сходство с крестом. Например, жители Малопольши ставили на могилах кресты, напоминавшие деревья, например березовый крест с не снятой с него корой (Świątek 1893: 134). В западной Сербии на 40-й день около ранее поставленного креста на могиле ставили дубовый столб с поперечной частью, в виде еще большего креста. На него, особенно если в могиле был похоронен молодой человек, вешали *барјачићи* (флажки) с расцветкой сербского флага (Николић 1996: 98, Верхнее Драгачево). В Белоруссии и некоторых других местах можно до сих пор встретить кресты, сделанные из необструганного ствола дерева со следами спиленных под самый ствол веток, или надгробные сооружения в виде таких же стволов со спиленными ветвями.

О близости креста и дерева в их функции надмогильного знака свидетельствует и выбор материала для креста: карельский старообрядческий крест, например, часто был «вересовым» (можжевеловым)

(Фишман 1994: 130), возможно, по причине почитания этого дерева на Русском Севере и его особых свойств — очистительных и апотропейческих. Изготовление крестов именно из дерева, а не из камня получило осмысление в контексте эсхатологических представлений: старообрядцы Литвы считали, что каменный крест воскресшие покойные не смогут поднять, когда будут вставать на Страшный суд (Фольклор старообрядцев Литвы 2009/2: 194).

Перетекание символов креста и дерева имеет место не только на уровне ритуала — оно затрагивает и сферу верований. Полесское поверье гласит, что, когда растущий у дома дуб или каштан станет настолько толстым, что из него можно будет сделать крест, тогда умрет хозяин дома (ПА, Мокраны Брестской обл.).

О соотношении могильного креста и осинового кола см. с. 231.

Отношение к надмогильным и кладбищенским деревьям и их символика. Все сказанное выше подводит нас к вопросу о том, как именно понималось растущее на могиле дерево, в какой круг значений и сюжетов оно было вписано⁹.

Умиращее осенью и возрождающееся весной дерево было универсальным символом бессмертия и потому понималось как продолжение жизни души и ее местообитание. Это подтверждает украинское свидетельство, согласно которому якобы «як на могилі росте дерэво, душі лекшэ» (Шейковский 1860: 11, Подолия). Сербы в Буджаке полагали, что душа — это насекомое, которое обычно живет в деревьях, растущих на могилах, поэтому, чтобы не навредить чьей-нибудь душе, эти деревья нельзя рубить (Пантелић 1974: 213). Болгары в Родопах верили, что душа умершего переселяется и перевоплощается в дерево, растущее на могиле (а на могилах сажали в основном плодовые деревья); такое дерево нельзя рубить, а если его все-таки срубили, то его нельзя вносить в дом, иначе переселившаяся в него душа отправится разыскивать его (Родопи 1994: 26). В одном из сел племени кучи (Черногория) находится церковь, перед которой похоронен *Лаље*, сын воеводы Дрекала, положившего начало роду Дрекаловичей. В ногах его могилы растет огромный дуб (*цер*; дуб чернильный). Дуб этот якобы вырос в тот самый день, когда был похоронен *Лаље*. Всякий,

⁹ Тема дерева, растущего на могиле, в свое время поднималась в статье В.Я. Проппа (1934).

кто когда-либо пытался даже просто собрать ветви дерева на дрова и сжечь их, был наказан (у него сгорал дом, кто-то из его близких умирал или был укушен змеей). Поэтому *Лаљев цер* теперь почитается как народная святыня, отчего и говорят: «Чувај се боље од Лаљева цера него од самога грома» [Страшись сильнее Лалева дуба, чем грома] (Самарџија 2016: 225, № 84). Близкие мотивации определяли аналогичные немецкие обычаи. На могиле первого поселенца какой-нибудь местности немцы сажали березу и думали, что душа умершего продолжит жить в дереве, поэтому подносили ей пожертвования в виде рождественской еды и напитков, чтобы в их домах всего было счастье (HDA 9: 512–514).

Такие надмогильные деревья рассматривались также как места, где отдыхали души во время их кратковременного возвращения в этот мир в период от Пасхи до Троицы: по болгарским поверьям, в это время души живут на зелени, особенно на деревьях, растущих на их могилах (ЕИМ-879-II, с. 25, Пловдивский край).

Идея надмогильного дерева как места обитания души находит широкие параллели в памятниках и знаках, которые воплощают идею дома, — таких как срубы с дверьми, окнами, крышей и даже коньком над ней, кресты с двускатными крышами, столбцы с крышами и т.д. Корреляции дерево–дом затрагивают также древнейшие формы гроба в виде колоды и номенклатуру гроба типа бел. *дырвыишче*, *дзеравишча*, рус. *домовина* и т.д. (см. об этом: Седакова 2004: 77, 138; Кабакова 2001: 244, и др.).

Еще один круг верований касается посмертного, загробного пути, который предстояло преодолеть душе после того, как она расставалась с телом и покидала этот мир. Одним из образов пути было дерево, выступающее в функции универсального медиатора (об этой функции см. выше, в главе «Дерево и мир...»). Болгары говорили, что такое деревце (*оруглица*), воткнутое в могилу, отправляется вместе с душой умершего и помогает ей по пути на тот свет. Когда деревце высыхало, верили, что душа умершего достигла рая и оно должно было расстаться с ней, поскольку не могло войти в рай (Маринов 1914: 48). К.К. Логинов отмечал, что если внутри могильной ограды не растет большое дерево, то в этом случае ограду захоронения и ближайшее к ней высокое дерево соединяют специальной жердью, по которой душа, как явствует из разъяснений информантов, поднимается к небу (Логинов 2003: 5, русское Поморье). Мифологема путешествия по дереву в иной мир

имеет кросскультурную и кроссжанровую природу и воплощается во многих сюжетах, ритуалах, народном искусстве и др. Как точно подметила М. Андриянина, «находящиеся на кладбище памятники, кресты и деревья формируют семантически единый ряд с общим значением вертикали, символического пути на “тот свет” и аналога мирового древа» (Андриянина 2015: 46), ср. ритуальную практику помещать на дерево предметы, которые стремились передать умершим на тот свет.

Естественно, что на деревья, растущие на могилах, распространяются все те запреты, которые традиционно были связаны с кладбищами и другими заповедными местами. Эти деревья нельзя рубить, срывать с них ветки и плоды и т.д. Нарушение же этих запретов имеет двунаправленный характер, поскольку оно причиняет вред умершему и может быть опасно для живых. Например, в окрестностях Бора (вост. Сербия) следили за тем, чтобы никто не сорвал ветку со сливы, которую обычно сажали на могилах: верили, что это причиняет покойному боль, как если бы кто-то тянул его за волосы (Костић 1970: 17). Близко к этому бойковское свидетельство, согласно которому фрукты с деревьев, посаженных на могилах, есть нельзя: будто бы «з мертвого тягнеш сок» (Левкович 2010: 86). На общем фоне выделяются также южнославянские (преимущественно балканские) запреты ломать и рубить надмогильные деревья, поскольку они были высажены ради прохлады и «да пази сянка на мъртвия» [чтобы сохранить тень над мертвыми] (Пирински край 1980: 416; Милићевић 1894: 351).

С другой стороны, запрет срывать ветки или срубать кладбищенские деревья встраивается в общий круг запретов приносить что-то в дом с кладбища из опасения навредить живущим. Деревья, растущие на новгородских жальниках, считались заповедными, рубить которые было запрещено, а нарушившего этот запрет ждало наказание (Репников 1931: 16). В Полесье считали, что, если сломать ветки кладбищенского дерева и выметать ими золу из печи, покойники будут ночью пугать под окнами (Полесский сборник 1983: 253). На Витебщине рассказывали, как один мужик спил сосну на кладбище, чтобы сделать рамы и двери для дома, отчего все его дети погибли (Проза Падзвіння 2011, № 1056). Сохранность деревьев в зоне кладбища может объясняться данным кем-то заветом (Штырков 2012: 157, Новгородская обл.).

Впрочем, встречаются изредка и прямо противоположные рекомендации (правда, единичные). Например, на Покутье на могилах сажали плодовые деревья, чтобы люди срывали фрукты и поминали умерших (Lud 13/2: 125).

Запрет трогать растущие на могилах деревья в некоторых случаях мотивировался тем, что по тому, как росло и развивалось посаженное дерево, можно было судить о праведности умершего и, соответственно, о его посмертной судьбе¹⁰. Жители Белгородского у. на могилах своих близких сажали либо цветущие кустарники вроде акации и сирени, либо плодовые деревья, после чего наблюдали за их ростом: «Як на могилі дерево ни приймись ся, засохне, то значить, покійник грішний, особливо коли ни приймись ся плодове дерево... А як плодове дерево приймись ся і буде цвісти і приносить плоди, то значить душа правидна» (Гнатюк 1912: 415). Аналогично в Карпатах, в окрестностях Верецкого перевала, в головах могил ставили крест и сажали дерево; если оно не принималось, значит, покойник был грешником (Демян 1927: 123). Сербы также считали, что если дерево как новое обиталище души принималось и росло на могиле, значит, покойник был безгрешен (Зечевић 1982: 12, 70).

Тот факт, что посаженное на могиле дерево принималось и продолжало расти, является знаком, указывающим родственникам умершего на его праведность или неправедность и соответствующую этому загробную судьбу умершего. Показательно в этом отношении обыкновение жителей западной Боснии (регион Янь), которые, опустив гроб в могилу, бросали сверху две палки из лещины (называемые *lučije*) и закапывали их в землю вместе с гробом. Верили, что эти палки могут «процвести» (прорасти) в том случае, если умерший был безгрешным (Rakita 1971: 52).

В фольклорной традиции этой ритуальной практике соответствует сюжет о неожиданно зеленеющей сухой ветви (ATU 756C). Согласно одному из вариантов этого сюжета, в местечке Коприва (на северо-востоке Словении) некогда жил разбойник; перед смертью он попросил близких посадить на его могиле три ветки липы; если они примутся, значит, можно веселиться и радоваться тому,

¹⁰ Казалось бы, это обоснование можно сопоставить с представлениями о надмогильном дереве как своего рода инкарнации души похороненного там человека, однако подобная трактовка присутствует в свидетельствах крайне редко.

что его простил Бог, а если нет, то следует просить для него Божьей милости; ветки принялись, и на могиле выросли три огромные липы, которые в итоге срослись, превратившись в местную достопримечательность — трехверхую липу (Šmitek 2012: 41). По данным, которые приводил П. Сobotка, исторические предания широко используют тот же сюжет: несправедливо осужденный или оклеветанный человек, желая доказать, что был невиновен, сажает липу вверх корнями и вниз ветвями; в доказательство его невиновности липа пускает ветви и листья прямо из своих корней; подобные липы якобы имелись в Чехии, Моравии и Германии еще в конце XIX в. (Sobotka 1879: 97). Предания, основанные на этом сюжете, фиксируются и в разных регионах Славии.

Дерево во фразеологии смерти. На связь смерти и похоронного обряда с деревьями указывают многочисленные фразеологизмы, устойчивые эвфемистические выражения, одним из компонентов которых является слово «лес» (а также *гай, роща, сад*) или название дерева определенной породы. В восточнославянских языках и диалектах эти выражения передают такие значения, как ‘быть близким к смерти’, ‘умереть/умирать’, ‘похоронить’, ‘быть похороненным’.

Самыми частотными являются фразеологические обороты «дать дуба» и «врезать дуба»: укр. *дати (врізати) дуба* ‘умереть; перестать жить, существовать’ (СУМ 2: 428); укр. *одубіти, дати дуба* ‘умереть’ (Дикарев 1903: 7), рус. юж. *дать дуба* ‘умереть’ (Даль 1: 498); бел. могилев. *даць дуба* (Івченко 1996: 105); пол. *dać dęba* (Nowakowska 2005: 185): «Дух вышэў ужэ, дуба даў» (ПА, Присно Гомельской обл.), а также бел. брест. *урэзаць дуба* (Тураўскі сл. 2: 43), укр. *дуба врэзаў* (ПА, Курчица Житомирской обл.), укр. луган. *вдарити дуба* (Івченко 1996: 105) и т.д.

Относительно происхождения и смысла этого выражения существует несколько гипотез. Подробно о них см.: Невская 1993; Івченко 1996: 105–107. Одно из объяснений основано на круге таких значений, как ‘одубеть, затвердеть, утратить чувствительность, оцепенеть’, и связывается с отвердением тела после смерти, ср. укр. *дубіти* ‘утратить чувствительность (от холода); потерять способность двигаться (от страха и т.д.)’ (СУМ 2: 429), *дубаны* ‘покойники’ (ПА, Возничи Житомирской обл.), рус. перм. *дать дуба* ‘сильно озябнуть’ (Прокошева, рукопись) и т.д. Л.Г. Невская считала, что стержневым

элементом этого выражения является глагол *дать, давать*, семантика которого в балтийских и славянских языках выражает идею интенсивности, обозначая сильную степень действий широкого круга (Невская 1993: 212). А. Ивченко склонялся к тому, что в основе подобных выражений лежит слово «дуба» в значении 'стоймя, дубом, вниз головой' и под., ср. укр. *сторчака дати, ставати дубала* и т.п., а сами эти выражения («дать дуба», «врезать дуба») сформировались в результате семантического перехода «упасть вверх ногами → умереть», поддержанного народно-этимологическим сближением слов *дуба* 'вверх ногами' и *дуб* 'название дерева' (Ивченко 1996: 107). В связи с последним суждением укажем на то, что бойки при строительстве дома следили за тем, чтобы все вертикальные его части ставились по росту дерева, т.е. корневой частью вниз, а вершиной вверх: «дуба вверх ногами класти не можна, аби хтось в хаті *не врїзав дуба* (не помер)» (Радович 2008: 262).

Другая группа устойчивых выражений, как бы сопологающих дерево и смерть, — перм. *Ванька Ёлкин посватался* 'умереть' (где *Ванька Ёлкин*, видимо, означает 'смерть') или *ельник не сватает* 'смерть не приходит' (Толстая 1999/2008: 453), архангел. у *Ивана Ёлкина* 'на кладбище' и *пойти к Ивану Ёлкину* 'умереть' (Березович 2010: 141), *елку сосватать, жениться на елке* (СГРС 3: 315, 356) и под. По мнению С.М. Толстой, они реализуют традиционную для славянской культуры метафору «смерть/умирание — брак». Создается впечатление, что подобные обороты соединяют метафору «брак — смерть» (ср. сибир. за *Ванечку (Ганечку) пойти умереть* — ФСРГС: 142) с представлением о деревьях, особенно хвойных, как маркерах похоронного обряда и самого кладбища.

В восточнославянской фразеологии имеется пласт выражений (глагол движения + сущ., обозначающее лес или дерево), которые, как считает С.М. Толстая, отражают архаические представления о растительном мире как локусе мертвых. Это такие выражения, как: бел. брест. *я худко поеду в гай*, рус. диал. *собираться (лечь, уехать, положить) под березки (под сосёнки)*, псков. *лечь под березки (сосенки)*, перм. *в березки уехать, уйти под зеленую березку*, перм. *в лес идти (уйти)*, новгород. *уйти под елку, угодить под елку* 'умереть' и нек. др. (Толстая 1999/2008: 449; Wysoczański 2012: 240; Ивашко 1994: 14) — все в значении 'умереть/умирать', а также пол. *pójść pod dębinię* 'умереть, быть похороненным на кладбище' (Adamowski 1999: 114).

Когда в подобных выражениях упоминается сад или плодояное дерево, возникает соблазн связать их с мифологемой раясада: полес. *пашоў на вэшыны сады* 'об умирающем' (ПА); укр. винниц. *забрацца у вишеньки*, луган. *перебрацца у вишеньки* (Ивченко 1996: 106), рус. *сибир. в березовый (зеленый) сад (рощу) пойти* 'умереть' (ФСРГС: 142).

К этому кругу фразеологических единиц примыкают более редкие, но не менее выразительные обороты типа *смотреть на/под/в дерево*, передающие не столько значение состоявшейся смерти, сколько ее ожидание, скорое приближение, см., например, серб.-хорв. *гледати у гроб* 'находиться в конце своего жизненного пути', рус. псков. *в гроб смотрит* 'о тяжело больном, очень старом человеке' и др. под. (Wysoczański 2012: 188), ср., впрочем, укр.-карпат. *дивитися на смереку* 'дождаться смерти', объясняемое И. Франко тем, что из этого дерева делали гроб (Хобзей 2013: 567). На Витебщине, когда лошадь ела с закрытыми глазами, говорили, что она не хочет смотреть на свет Божий, а *глядиць на дуб* (Никифоровский 1897: 144). Ср. также аналогичное рус. *под березы пора* (русские говоры Литвы) 'пора умирать' (Ивашко 1994: 14), русин. *зберати са пуд липу* 'недолго осталось жить', передающее ожидание или приближение смерти (Вархол 1993: 61).

Некоторые из этих выражений (типа *лечь под березки (сосенки)* 'умереть', *угодить под ёлку* 'умереть' — СРНГ 8: 343, и т.п.) вызывают ассоциации не столько с мифопоэтическими представлениями о локализации мертвых в растительном мире, сколько с ритуальной практикой похорон в лесу или под деревом, с расположением кладбищ в лесистой местности и т.д.

Другие выражения, например рус. перм. *пошел по пихте человек*, исследователи прямо связывают с практикой похорон, «когда провожают умершего и разбрасывают перед гробом пихтовые веточки» (Усольские древности 2004: 139), см. также рус. диал. *пойти/прогуляться по еловой дорожке / по елочкам* (Wysoczański 2012: 240). В ряду фразеологизмов, тесно связанных с ритуальной практикой, назовем русин. *нести пуд липу* 'хоронить', в свою очередь перекликающееся с практикой хоронить (особенно беременных женщин) только под липой (Вархол 1993: 61–62). Особенности захоронения, внутреннее убранство гроба и т.п. аспекты похоронного обряда могли стать основой формирования таких устойчивых выражений, как рус. новгород. *дубовыми досками пахнет*

‘быть близким к смерти, старым, больным, немощным’, которое Н.И. Толстой связывал с архаическим обычаем укладывать покойника на дубовой доске, а иногда и накрывать его ею (Толстой 1988: 17); рус. *еловое платье* ‘гроб’, *еловым одеяльцем укрыться* ‘умереть’ (Красс 2000: 104), которые можно объяснить материалом, используемым для изготовления гроба, или рус. ярослав. *пора на веники*, объясняемое тем, что покойника кладут в гроб на веники или листья от веников (Толстая 1999/2008: 449).

Все эти устойчивые выражения, связывающие уход человека из этого мира и дерево как путь и локус этого ухода, функционируют в рамках единого семантического поля, во взаимодействии друг с другом, перетекая из одного «смыслового узла» в другой: *лечь под березки* ‘умереть/быть похороненным’ и *положить под березки* ‘похоронить’. В пространстве этого поля смыслов метафорика смерти пересекается, во-первых, с мифологическими представлениями о мире мертвых и месте обитания душ, во-вторых, с рефлексиями по поводу *axis mundi*, по которой души уходят из этого мира, и, в-третьих, с похоронным обрядом и его атрибутикой.

ДЕРЕВО В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ

Перенос болезни с человека на дерево. — «Забивание» болезни колом. — Перерождение, или вторичное рождение. — Установление обменно-договорных отношений с деревом. — Угроза. — Приобщение больного к свойствам дерева. — Посещение культовых мест.

Привлечение деревьев, их частей, равно как и других видов растительности, к народно-медицинской практике давно и хорошо известно. По логике М. Элиаде, дерево символизирует в культуре бесконечное возрождение и источник жизни, приобщение к которому должно даровать здоровье, исцелять больных и возвращать молодость (Элиаде 1999: 286 и далее).

Ниже мы попытаемся схематично обобщить сведения об использовании деревьев в магии целительства¹. При всем, казалось бы, разнообразии зафиксированных в источниках народно-медицинских процедур с участием деревьев и кустарников арсенал приемов такого рода на поверку весьма ограничен. В этой главе мы сузим его еще больше, оставив в стороне магическое использование частей дерева (веток, зелени и т.д.) и сосредоточившись на ритуальном применении живого, растущего дерева, обращение к которому составляет сущность основных практик, имеющих почти универсальный характер.

Выбор конкретной породы дерева для лечения от той или иной болезни обусловлен обычно локальными предпочтениями, а также

¹ Стремление к краткости объясняется в данном случае тем, что материалы по народной медицине хорошо известны и достаточно полно опубликованы; примеры, подтверждающие и расширяющие наши обобщения, можно найти в многочисленных работах, посвященных народной медицине какой-нибудь одной местности, а также в крупных собраниях, аккумулирующих материалы по национальным традициям народной медицины — болгарской (БНМ 1999), белорусской (Народная медицина 2007), польской (Biegeleisen 1929) и т.д. И, кроме того, основные способы использования дерева в народно-медицинской магической практике были рассмотрены нами выше, в главах, посвященных отдельным породам деревьев.

общей оценкой той или иной породы, принятой в этой традиции. В целом выбор дерева определяется разделением дендрария на деревья, которые использовались для перенесения на них болезни (такое дерево обычно оценивалось низко и/или негативно, что позволяло «согласиться» с причиняемым ему ущербом), и те деревья, которым приписывалась способность наделять человека здоровьем: на них, как правило, болезни не переносили, а использовали в процедурах исцеления. Такое разделение деревьев на две группы (конечно, безусловное) нашло отражение в целом ряде верований, запретов и регламентаций. Общераспространенным, например, является правило выливать воду после купания ребенка под плодородное дерево (если ребенок здоров) и под дикорастущее (если он болеет). Среди деревьев, на которые обычно переносили болезни, следует назвать осину и вербу, а также другие дикорастущие. В то же время деревьями, которым приписывалась способность наделять человека здоровьем, были в основном дуб, лещина и кизил (см. выше в соответствующих главах).

Вторым фактором, который оказывал влияние на выбор дерева, является некоторое сходство между ним и больным человеком. Это могло быть их поло-родовое соответствие (мальчиков и мужчин лечили под «мужскими» деревьями, женщин и девочек — под «женскими», см. об этом в главе «Дерево и человек»); способность к росту (поэтому под молодыми, быстро растущими деревьями чаще других лечили именно детей) и т.д. И, наконец, третий фактор — это корреляция между той или иной болезнью и породой дерева. Именно поэтому лихорадку, например, лечили преимущественно под осиной (которая дрожит так же, как мучимый приступом малярии человек), а для лечения зубной боли обращались к деревьям и кустарникам, ягоды которых можно было грызть или употреблять в пищу.

Согласно двум сценариям, с помощью которых в традиционной культуре описываются взаимоотношения человека и дерева (см. выше, в главе «Дерево и человек»), перспективы выздоровления человека, которого лечили у дерева, определялись следующим образом.

В одних случаях предполагалось, что человек как бы повторяет судьбу дерева. Например, согласно сербскому поверью, если несчастливый или больной человек вылет под явор воду, в которой он умывался, то явор высохнет (Чајкановић 1985: 117). В Курской губ., совершив пронимание больного ребенка через расщепленный

надвое дубок, знахарка перевязывала дерево пояском, снятым с ребенка; если после этого дубок срастался, то ребенок должен был выздороветь, и наоборот (Баранов 1927: 82). В других ситуациях действовал обратный механизм: если после совершения лечебной процедуры дерево продолжало расти, не засыхало, тем самым как бы не «приняв» на себя болезнь человека, то это расценивали как дурной знак и ожидали скорой смерти больного.

Перенос болезни с человека на дерево. Суть ритуала передачи болезни дереву состояла в том, что какой-нибудь объект или субстанцию, которые находились в соприкосновении с больным или имели к нему отношение, а потому считались носителем болезни или ее символизировали (остриженные волосы и ногти больного, части его одежды, его «мерка»), перемещали на дерево (под и в него), тем самым символически удаляя болезнь от человека. Более редким способом был непосредственный тактильный контакт человека с деревом.

Сбрасывание болезни на дерево осуществлялось разными способами. Широко практиковались разного рода «относы» к деревьям, состоявшие из элементов и субстанций, имевших отношение к болезни, а также своего рода жертвоприношения. Например, белорусы Витебщины в случае самых разных недугов мерили человека ниткой крест-накрест, складывали в тряпочку нитку-«мерку», монеты, хлеб, соль и оставляли узелок под березой со словами: «Бірезіна, бірезіна, я пумагаю і ты пумагі, вазьмі такей-та худабу» (Беларускі фальклор 1996/3: 395, Витебская обл.). В трухлявое дупло вербы польские знахари клали срезанные колтуны, и если кто-нибудь засунул бы туда руку, болезнь прицепилась бы к нему (Kotula 1974: 40, Жешовский пов.); колтуны помещали также в горшок вместе с монетами и закапывали под деревом, после чего оно засыхало (Kolberg 48: 298), или втыкали в отверстие в дереве, закрепив колтун с монетой колышком; считалось, что болезнь перейдет к тому, кто позарится на монету (Bartoš 1892: 209, Моравия). У сербов после припадка больного знахарка, взяв цыпленка и старую сумку, шла вместе с «пациентом» к плодovому дереву, под ним она закапывала цыпленка, в клюв которого больной предварительно плюнул и куда она положила его остриженные ногти; там она вешала сумку на дерево, и они удалялись домой (Тројановић 1911: 43).

У южных славян болезнь часто передавали с помощью нити, которую сначала привязывали к больному, а затем — к дереву.

В Македонии больной привязывал себе желтую нитку, а на дерево белую; утром шел к дереву и менял их местами, произнося формулу: «Каж мене бело, каж тебе жолто», в которой желтая нить символизировала его болезнь (Крстева 1987: 111, Македония).

Передача болезни дереву могла осуществляться и другими способами, предусматривающими как прямой, так и опосредованный контакт больного с деревом: дотрагивались руками или ногами до дерева, легонько стучали о него головой (ГЕМБ 1933/8: 88, Шумадия); трясли дерево, перенося на него свой озноб (Fischer 1937: 62, Мазовше); садились на свежесрубленный пень или клали на него фрагменты одежды (Talko-Hrunczewicz 1893: 129, Украина); касались кусочком дерева больного места, а затем выбрасывали его или сжигали; очерчивали лежавшего на земле человека гвоздем или колышком, который затем забивали в сухое дерево, «да устане болка на суото дърву» [чтобы болезнь осталась в сухом дереве] (Вакарелски 1935: 291, болгары во Фракии); вешали одежду больного на дерево, привязывали к нему тесемку, нитку и др. (Kolberg 39: 261, пол. Поморье); больной опоясывался соломенным перевязлом, которым затем перевязывал дерево (Gustawicz 1882: 289, Малопольша); купали больного и воду выливали под дерево (Никифоровский 1897: 269, Витебская губ.); заговаривали болезнь над деревом; втыкали кол в том месте, где с человеком случился припадок; оставляли человека около дерева, обычно на ночь.

У сербов и македонцев встречается мотив «венчания болезни на дереве». В Кратово (Македония) при приступе лихорадки больной перед восходом солнца сучил две нитки из хлопка, белую и красную, привязывал их к ветке шелковицы, поворачивался трижды, затем отвязывал нитку, привязывал ее к себе на правую руку и говорил: «Венча грозница за црница» [Венчается лихорадка с шелковицей/черешней] (Simić 1964: 347), ср. аналогичную боснийскую формулу, произносимую под вербой: «Венчам грозницу за врбицу» [Венчаю лихорадку с вербой] (Бушетић 1911: 542). При головной боли человек делал свечу такой длины, чтобы ею можно было обвить голову, шел к вербе, зажигал свечу и обносил ее вокруг дерева со словами: «Венчах своју грозницу за врбицу» (Милићевић 1894: 314).

Переносом болезни на дерево принято было иногда объяснять запрет срубать деревья, поскольку считалось, что в результате заключенные в него болезни выйдут наружу и перейдут на тех, кто их срубил. По свидетельству из Витебской губ., когда беспричинно

высыхало молодое дерево, его запрещали использовать, полагая, что оно усохло от «трасучки» (лихорадки), перенесенной на него с человека, и даже прикосновение к нему может быть опасным (Никифоровский 1897, № 965). См. также в главе «Бузина».

«Забивание» болезни колом. Смысл этого приема состоял в том, что все предметы, символизирующие болезнь и бывшие в контакте с больным (части одежды, мерку, ногти и волосы), вкладывали в отверстие, просверленное в дереве, с последующим затыканием этого отверстия колышком. Этот способ широко практиковали при лечении детской эпилепсии, лихорадки, порчи, при детской смертности и в ряде других случаев. В окрестностях Калиша (Великопольское воев.) при лихорадке больной должен был провертеть гвоздем дыру в дереве, трижды подуть в нее, а затем тем же гвоздем заткнуть отверстие, после этого верба засыхала от болезни, а человек выздоравливал (Żółtowska 1931: 130). При лихорадке хорваты Пригорья совершали сходный ритуал у сливового дерева (Rožić 1908: 40). У белорусов и украинцев, в том числе в Полесье, этот способ широко практиковался при детской эпилепсии; считалось, что когда ребенок перерастет то место, куда заткнули колышек, болезнь оставит его. При зубной боли с зуба тряпочками снимали кровь, закладывали их в отверстие в дереве или в маленькое дупло, забивали его клинышком и говорили: «Грызи эти деревянные корни, а не зубы, грызи деревянные корни, а не зубы, грызи деревянные корни, а не зубы» (Курец 2000, № 200, Карелия).

В целом ритуал представлял собой символическое «заклечение» болезни в дерево и пригвождение/запирание ее колышком (подобно тому как колом пригвождают, например, «ходячего» покойника). «Останавливая» болезнь в определенном месте, а именно на высоте роста ребенка в момент болезни, рассчитывали, что с течением времени (учитывая то, что ребенок быстро растет) он в прямом смысле перерастет «заклоченную» в этом отверстии болезнь. Реже предполагалось, что дерево с заключенной в него болезнью перерастет ребенка. Например, в Полтавской губ. при испуге ребенка подводили к дубу, приговаривая: «Нехай дуб тебе перерасте», забивали отрезанные волосы и ногти ребенка на высоте его роста (Милорадович 1900/3: 391). Болгары практиковали этот способ для избавления от детской смертности. Обычай назывался *карфосване* (от болг. *карфица* «булавка, шпилька»).

Ребенка ставили под старое дерево («да трае и да устарее детето» [чтобы ребенок долго жил и состарился]), проделывали над его головой три отверстия, вкладывали в него волосы и ногти ребенка и затыкали отверстия колышками из кизила или боярышника (СБНУ 1892/8: 148, Тырновско; Илиев 1919: 106).

Эти практики можно соотнести с просторечным выражением «перерасти болезнь» — так говорят о много болеющем ребенке, который должен как бы оставить болезнь позади себя, в детском возрасте.

Перерождение, или вторичное рождение. Третьим по популярности приемом избавления от недуга была практика принимать больного через отверстие в растущем дереве; если речь шла о взрослом и дееспособном человеке, он сам, без помощи посторонних, мог пролезать через отверстие. Для этой процедуры использовали специально расщепленный или расколотый ударом молнии ствол молодого дуба, отверстие между поваленным деревом и землей, дупло в большом и старом дереве, пролаз между большими корнями и даже ветвями дерева, иногда сплетенными, а также развилку, образовавшуюся между двумя стволами, которые росли из одного корня. В народной ветеринарии применялось переливание молока через расщепленную ветку осины или какого-нибудь другого дерева.

В традиционной культуре отверстие может символизировать родовые пути, а пронимание или пролезание сквозь него — перерождение объекта², его обновление, возвращение к началу жизненного пути, избавление от болезней, несчастий, порчи, а также очищение и приобретение искомым качеств (см., например: Байбурин 1993: 94). В таком случае мифопоэтический смысл пролезания или пронимания (в данном случае — больного сквозь отверстие в дереве) заключался в том, что больной человек как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту принимался (появлялся) его здоровый двойник³.

² См. об этом у М. Элиаде: «Помещение больного ребенка в дупло дерева подразумевает новое рождение, возрождение» (1999: 286).

³ Пролезание, пропускание через отверстие, смотрение через него и другие подобные действия широко практикуются в самых разных областях славянской магии. Прониманию или пролезанию через отверстие как магической процедуре посвящена обширная литература, см.: Međić 1913; Журавлев 1994: 114–117; Раденковић 1996а: 79–83; Щепанская 1999; Левкиевская 2002: 174–176; Агапкина 2012б.

Особенно часто протаскивали (пронимали) сквозь отверстие в дереве детей, страдающих рахитом и бессонницей, слабых, болеющих грыжей, эпилепсией и т.д. Как правило, родители, стоя по обе стороны от дерева, трижды передавали друг другу ребенка через отверстие; при этом на дереве оставляли рубашечку ребенка, а позже следили за тем, зарастет ли дерево: если дерево зарастало, ожидали выздоровления.

Вот характерное описание ритуала из Уфимской губ. Его автор, титулярный советник, в лесных дачах Бирского у. обратил внимание на расщепленные стволы 15–25-летних дубов, в почти заросших расщелинах которых находились детские холщовые рубашечки, частью уже истлевшие от времени, частью почти новые. Выяснилось, что это следы ритуала исцеления детей от грыжи. Суть его состояла в том, что знахарь и мать больного ребенка шли в ближайший лес, где, отыскав молодой, чистый и здоровый дуб, знахарь разрубал вдоль его ствол; сделав расщелину, вколачивал с обеих сторон ствола по четыре клинышка, трижды протаскивал больного ребенка через отверстие в одной рубашечке вперед и назад, читая заговор, и плевал несколько раз на землю. Потом, сняв с ребенка рубашечку и протянув ее в расщелину дерева, выколачивал из нее клинья, оставляя рубашку в ней (Лосиевский, л. 1 и далее). В Малопольше, когда мальчик болел и сильно плакал, его родители в полночь тайком шли к молодому дубу, расщепляли его и трижды протаскивали сквозь него ребенка, говоря: «Uciekajcie kliny!» [Убегайте, клинья!]; верили, что если дуб вскоре срастется, то мальчик выздоровеет, а если нет, то ребенок умрет (Lud 1906/12: 326). Мораване страдающего от слабости взрослого человека вели к молодому дубу, расщепляли его ствол от верха до корня и заставляли больного пролезть через расщеп в спущенной с плеч рубашке, чтобы при пролезании та осталась в стволе дуба; верили, что, когда она сгниет, больной выздоровеет (Bartoš 1892: 215). Македонцы при плохом самочувствии, но невозможности определить болезнь совершали *прокопување* — знахарка вела больного за село, раскапывала корень дуба или ореха и протаскивала под ним больного или заставляла его трижды пролезть в отверстие, после чего оставляла в нем часть одежды или другой кусок ткани (Крстева 1987: 107); обычай назывался также *провирање*, *промачање под орах* (Вражиновски 2006: 140). Так же и в Боснии и Герцеговине — под корнем ореха, выступающим на поверхность, протягивали больных детей (Лилек 1894: 370).

Часто прони́мание совершали профилактически. У южных славян это проделывали всем селом в начале эпидемии или в один из календарных праздников в надежде уберечься от болезней и мора. В Болгарии связывали вместе два кизиловых дерева, через отверстие между которыми проходили все жители села: считалось, что после этого они будут здоровы целый год; могли пролезать также под корнями большого дерева, например бука (Этнография на България 1985/3: 81). В Кратово (Македония) при начале эпидемии сильного кашля всех детей в селе пронимали через отверстие, образовавшееся в результате раскапывания животным корней огромного дерева; пожилые «чистые» женщины отводили детей к дереву: одна из них передавала ребенка через отверстие, а другая принимала его с другой стороны (Simić 1964: 325).

Ритуал прони́мания больного через отверстие в растущем дереве соединяет в себе несколько символических значений. Во-первых, как мы уже говорили, это семантика «перерождения», и в этом случае дерево и его части — всего лишь инструмент, посредством которого образуется отверстие. Во-вторых, для совершения ритуала часто выбирают не первое попавшееся дерево, а какое-нибудь исключительное — старое, священное, заповедное, часто дуб, бук, кизил и другие «сильные» и ассоциирующиеся со здоровьем дерева, что вносит в ритуал дополнительное значение силы, крепости, перенимаемых человеком от этого дерева. И, наконец, в-третьих, поскольку после совершения ритуала часть одежды больного обычно остается на дереве, в его семантике, очевидно, присутствует и идея передачи болезни дереву, о которой мы уже говорили.

Установление обменно-договорных отношений с деревом. Эта народно-медицинская тактика⁴ воплощается в нескольких ритуалах. Один из них совершался у дикорастущих плодовых деревьев и кустарников: человек, страдавший от зубной боли, давал обет не причинять вред дереву и не есть его ягод, а в обмен просил избавить его от зубной боли (см. в главе «Рябина»).

Та же тактика нашла отражение в украинских заговорах от детской бессонницы, обращенных к дубу, а также к лесу и лесным мифическим существам; им предлагали породниться и обменять крик человеческого ребенка на сон ребенка мифологического персонажа

⁴ См. о ней: Зеленин 1933: 603–604.

или даже дерева: «Дубе, дубе! Посвятаемся и побратаемся. У мене сын, а у тебе дочка, дарю я твой дочки крыкльвыци и плаксывици денни, ношни и полуношни, а нам пошлы, Господы, сон из усих чотырех сторон» (Бабенко 1905: 140, Екатеринославская губ.); об этих заговорах см. подробнее: Агапкина 2010: 269–278. Обменно-договорные отношения (требующие вербализации взаимных обязательств) вообще чаще реализовывались именно через заговорные формулы, а не через акциональную магию. При лихорадке, например, больной шел к осине и предлагал дереву своего рода обмен: «Осинка, осинка! Возьми мою трасцынку, отдай мое здороўя!» (Шейн 1893/2: 544, Минская губ.).

Угроза. Еще одной тактикой, применяемой в народной медицине в отношении недугов, была угроза в адрес дерева⁵, которой сопутствовало требование избавить человека от болезни, забрать ее. Как правило, дерево (кустарник) или одну из его ветвей пригибали к земле или привязывали к стволу, угрожая сломать, вырвать с корнем и т.д., если дерево не излечит человека. Например, в Черногории во время приступа лихорадки к земле прижимали верхушки ветвей ежевики со словами: «Kad mene rušte groznice, tad ću ja vas pustiti» [Когда меня отпустит лихорадка, тогда я отпущу вас] (Усачева 1988: 91). При болезнях горла, ангине, грудной жабе и других недугах угрожали срубить дерево, сжечь, проглотить, если дуб не заберет болезнь, называемую «дубоглот»: «Дуб, дуб! Возьми свой дубоглот, а то прилечу — с корнем тебя выворочу, срублю, сожгу!» (Селиванов 1886: 98); см. в главе «Дуб».

Приобщение больного к свойствам дерева. Во взаимоотношениях с окружающим миром человек часто выступает в качестве реципиента, уподобляя себя, уязвимого и обремененного телесными слабостями и недугами, объектам неживой природы, фактически лишенным подобных «недостатков». В наибольшей мере это относится, конечно, к камню и железу, однако и дерево может быть источником искомым физических качеств.

Во-первых, человек стремится перенять нечувствительность дерева к боли. Уральские казаки в случае грыжи измеряли рост ребенка на оконном косяке, просверливали в нем дырку и вбивали

⁵ См. о ней: Зеленин 1933: 606.

в него кленовый колышек, говоря: «Как у кленова дерева ничего не болит и не знает оно ни ветра, ни погоды, так у раба божия и.р. грыжа, не боли, не знай ни ветра, ни погоды» (Голубых 1930: 292, № 25). В Курской губ. при грыже у ребенка над ним произносили формулу, также апеллирующую к невосприимчивости дерева к боли: «...анимей, грызь, как дуп» (Баранов 1927: 82).

Во-вторых, человек хотел сравняться физической крепостью с деревом, см. соответствующий мотив в заговоре от детской бессонницы: «тоби, дубе, крепко стояты, а нашей дытыноци крепко спаты» (Шарко 1891: 173, Черниговская губ.). Понятно, что наибольшее количество подобных контекстов относится к дубу, символизирующему крепость и здоровье: белорусы купали ребенка от «сухот» в отваре леторослей дуба и выливали под молодой дубок воду, в которой мыли чахоточного больного; украинцы, поляки, чехи, мораване оставляли на дубе одежду больного; польщуки в надежде избавиться от болей в спине или предотвратить их подпирали спиной дерево или забор и т.д. (см. в главе «Дуб»). К этой же народно-медицинской тактике можно отнести широко известную практику грызть древесину в надежде избавиться от зубной боли и укрепить зубы. Нередко в качестве объекта для подобных действий выбиралось какое-нибудь особое дерево (культовое, выросшее на могиле святого, растущее в заповедном месте и т.д.) или деревянные кресты. С. Шевырев во время поездки в Кирилло-Белозерский монастырь в 1847 г. видел сделанный св. Кириллом деревянный крест, который был сильно изъеден, т.к. считалось, что он исцеляет от зубной боли (Малахова, Малахов 2014: 113; этот изгрызенный крест до сих пор хранится в монастыре).

Посещение культовых мест, в том числе заповедных деревьев и комплексов, в состав которых входили священные деревья, является обязательным целительским ритуалом в любой этнической традиции (об этом см. в главе «Дерево в составе культовых практик»). Здесь мы лишь назовем основные действия, объектом которых было культовое дерево: к дереву ходили, вокруг него обводили/обносили детей (см. ритуал хождения к дубу за здоровьем, описанный выше, в главе «Дуб»), к нему привязывали части одежды, куски ткани и нитки, к дереву носили и складывали под ним или на нем жертвоприношения в виде денег, хлеба и т.д.; его грызли, к нему прикасались, в том числе больной частью тела; ему кланялись

и давали под ним обеты, жгли свечи, закрепляя их на ветвях дерева; молились, стояли на коленях перед деревом; пили воду, которая собиралась в углублениях на дереве, или умывались ею; пролезали через отверстия на нем; мерили ребенка около дерева и забивали его мерку в отверстие на дереве на высоте его роста, и т.д.



В народной медицине нашли применение такие магические приемы, как «перенесение» и «передача» болезни дереву или кустарнику, ее «забывание» колом, «перерождение» человека, который прошел сквозь отверстие в дереве, «договор», «обмен», «угроза» и нек. др. Все они широко известны за пределами народной медицины и входят в арсенал разных сфер традиционной магии (сельскохозяйственной, скотоводческой, строительной, любовной и т.д.).

Помимо них, народная медицина применяет и другие способы лечения, также общеизвестные: обмывание/купание больного в отварах зелени деревьев определенных пород; гашение углей, сделанных из их древесины; обход больного с ветками или зеленью конкретных деревьев; выстраивание преграды на пути болезни с помощью кольев или крестов, например из осины, практика проведения лечебных и профилактических ритуалов под живым, растущим деревом. Для этого, помимо обращения к дереву и совершения процедур около него, народная медицина использует части дерева (ветки, зелень, древесный уголь, огонь, разведенный из древесины определенных пород, специальные предметы, сделанные из нее, и др.).

В народно-медицинской практике отношения человека с деревом довольно разнообразны и многозначны: дереву можно навязать свою болезнь, с ним можно вступить в договорные отношения и обратиться к нему за помощью, его можно использовать в качестве инструмента магии, и наконец, от него можно перенять необходимые человеку качества. Всё это еще раз указывает на уникальный статус дерева как партнера человека по магической коммуникации.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Наряду с животными, деревья составляют самостоятельный класс объектов, принадлежащих сфере живой природы. В фольклорных и мифологических текстах деревья выступают репрезентантами мирового древа, местом обитания и объектом инкарнации духов природы и других демонов, действующим лицом этиологических легенд, а в обрядах и магии выполняют культовые функции, разнообразно используются в календарных, хозяйственных, семейных, народно-медицинских и иных ритуалах и т.д. и т.п. Вместе с тем, «маркируя» те или другие деревья, наделяя их позитивными или негативными чертами, включая в обряды, традиция оперирует не деревом как таковым, а по большей части конкретными породами, отдавая при этом предпочтение тем из них, которые составляют локальный дендрарий и соседствуют с человеком. Многим из них мы посвятили отдельные очерки. Параллельно с реальными деревьями в фольклоре и традиционной культуре присутствуют и деревья мифологические (скажем, растущие корнями вверх) или близкие к таковым. К примеру, максимально далек от носителей традиции кипарис — дерево страданий Христа, название которого сохраняется в духовных стихах, заговорах и легендах, хотя его целостный образ в славянской народной культуре и отсутствует.

В ареальном отношении славянский этнодендрарий тяготеет к нескольким полюсам. Плодовые деревья, орешник, кизил, тис, боярышник, шиповник и некоторые другие деревья и кустарники определяют специфику южнославянского дендрария, а хвойные, береза, можжевельник, ольха, осина и рябина явно тяготеют к северу Славии, находя культурные соответствия на севере Европы. При этом карпатский регион с примыкающими к нему территориями запада Славии обнаруживает многочисленные соответствия на Балканах и шире — в Южной Славии, в то время как другие особенности карпатоукраинского и западнославянского дендрария обнаруживают параллели в германской традиции. При этом дуб как первое дерево славянского дендрария сохраняет свое значение во всех регионах Славии.

В то же время дерево — это не только класс объектов и атомарный персонаж этого класса (порода). Совокупность деревьев и связанных с ними поверий и обрядов задает универсальный символический язык, посредством которого описываются разнообразные физические, эмоциональные, ментальные и иные состояния человека, своего рода культурный код, с помощью которого моделируется судьба человека и стадии его жизненного пути. Эта антропоориентированность, соотнесенность жизненных сценариев дерева и человека составляют доминанту народной дендрологии в ее культурном измерении.

Рассматриваемый в целом — в совокупности сюжетов, мотивов, образов, метафор и ритуальных функций — славянский дендрарий формирует своеобразный универсум, в котором сходятся и «выясняют отношения» друг с другом человек и окружающий его мир, телесность и духовность, физиология и этика, язычество и христианство, индивид и социум.

Представленные в книге очерки, посвященные дендробразам народной традиции и их взаимоотношениям с другими областями славянской культуры, конечно, не исчерпывают заявленную тему. За рамками книги остается определенный круг тем и вопросов, которые, как мы надеемся, станут предметом изучения других исследователей. В будущем работа могла бы вестись по нескольким основным направлениям.

Во-первых, имело бы смысл дополнить «портретную галерею» теми дендробразами, которые по тем или иным причинам отсутствуют в книге.

Во-вторых, заслуживают внимания и те вопросы, которые относятся к проблематике второй части книги, — о том, как дерево в качестве культурного концепта и элемента картины мира взаимодействует с другими концептами и сферами традиционной культуры, обрядности и фольклора.

И третье направление, которое представляется нам перспективным, — это изучение ареальных особенностей славянского дендрария с учетом и местной специфики ботанических видов, и особенностей их культурных образов, и общеславянского контекста, и, наконец, культурного «соседства» и внешних влияний (балканских, германских, средиземноморских и т.д.).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Adámek 1900 – *Adámek K.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900.
- Adamowski 1999 – *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne. Lublin, 1999.
- AIH – Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Zakład Etnografii. Warszawa; Wrocław.
- AKJ – Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- AME – Archiwum Muzeum Etnograficznego. Kraków.
- ArchKEUW – Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ardalić 1900, 1902 – *Ardalić V.* Bukovica. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1902. Knj. 5. S. 1–50; 1902. Knj. 7, sv. 2.
- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Helsinki, 2004. Parts I–III.
- Babik 2008 – *Babik Z.* Pojednanie z lasem. W stuleciu “argumentu florystycznego” w sławistycznych badaniach etnogenetycznych (1908–2008). Kraków, 2008.
- Bandić 1980 – *Bandić D.* Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd, 1980.
- Barącz 1866 – *Barącz X.S.* Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi. Tarnopol, 1866.
- Bartmiński 2002 – *Bartmiński E.* Polskie kolędy ludowe. Kraków, 2002.
- Bartoš 1891 – *Bartoš Fr.* Lid a národ. Velké Meziříčí, 1891.
- Bartoš 1892 – *Bartoš Fr.* Moravský lid. Telč, 1892.
- Bartsch 1880 – *Bartsch K.* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg. Wien, 1880. Bd 2.
- Bednárik 1943 – *Bednárik R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. T. 2.
- Biegeleisen 1929 – *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Biegeleisen 1929a – *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Boży rok 1934 – Boży rok w zwyczajach i obrzędach ludu żywieckiego w czasie dorocznych świąt // Orli lot. 1934. N 3–4. S. 138–153.
- Bulat 1923/1924 – *Bulat P.* Drvo i čovek // Slavia. Praha, 1923–1924. R. 11. S. 613–627.
- Bulat 1932 – *Bulat P.* Pogled u slovensku botaničku mitologiju. Zagreb, 1932.
- Bystroń 1912–1913 – *Bystroń J.* Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // Lud. 1912–1913. T. 18. S. 92–111.
- Caraman 1933 – *Caraman P.* Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.
- Černý 1898 – *Černý A.* Mythiske bytosće lužiskich Serbow. Budyšin, 1898.
- Červenák 1966 – *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. B. Bystrica, 1966.
- Cisek 1889 – *Cisek M.* Materiały etnograficzne z m. Żołyni w pow. Przemyskim // ZWAK. Kraków, 1889. T. 13, cz. 1. S. 54–83.
- Ciszewski 1887 – *Ciszewski S.* Lud rolniczo-górniczny z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim. Cz. II // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 1–129.

- Ciszewski 1894 – *Ciszewski S.* Krakowiacy. Monografia etnograficzna. Kraków, 1894. ČL – Český lid. Praha.
- Cvetek 2012 – *Cvetek M.* Drevesa in grmi v Bohinjskem folklornem slovstvu // Strokovni posvet etnologija in Slovenske pokrajine: Gorenjska. Radovljica, 2012. S. 273–310.
- Czernik 1971 – *Czernik S.* Sny i widma. Warszawa, 1971.
- Czernik 1984 – *Czernik St.* Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć. Łódź, 1984.
- Czerny 1895 – *Czerny A.* Istoty mityczne // Wisła. 1895. N. 9, z. 1. S. 40–75.
- Dekowski 1970 – *Dekowski J.* Jabłoneczka w obrzędowości weselnej na terenie woj. Łódzkiego // Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1970. T. 11. S. 133–148.
- Dęby 1934 – *Dęby* // Orli lot. 1934. N 9–10. S. 157.
- Dlaczego wąż nie ma nóg 2015 – *Bartmiński J., Kielak O., Niebrzegowska-Bartmińska O.* Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2015. (Materiały etnolingwistyczne. 2.)
- Dragičević 1907, 1908 – *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // ГЗМ. 1907. Knj. 19. S. 311–333, 484–497; 1908. Knj. 20. S. 129–138, 449–466.
- Dunin-Karwicka 1999 – *Dunin-Karwicka T.* Jarzębina w folklorze polskim na tle europejskim // Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Opole, 1999. S. 277–282.
- Dunin-Karwicka 2012 – *Dunin-Karwicka T.* Dzikie bez w folklorze Europy ze szczególnym uwzględnieniem Słowiańszczyzny // Drzewo na miedzy. Toruń, 2012. S. 88–90.
- Eliáš 1993 – *Eliáš P.* Človek a rastlinstvo: náčrt analýzy interakcií “Človek – prostredie” v modelových územiach obcí Dobrá Niva a Michalková // Slovenský národopis. 1993. Roč. 41. Č. 1. S. 30–43.
- Erben 1864/1984 – *Erben K.* Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1984.
- Fabijanić 1975–1976 – *Fabijanić R.* Narodna medicina stanovništva Dervente s okolinom // GZM. 1975–1976. Св. XXX–XXXI.
- Fabijanić 1986–1987 – *Fabijanić R.* O narodnoj medicini u Tešanskom kraju // GZM. 1986–1987. Knj. 41–42. S. 249–274.
- Falkowski, Pasznycki 1935 – *Falkowski J., Pasznycki B.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem. Zarys etnograficzny. Lwów, 1935.
- Federowski 1897/1, 1903/3 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. Kraków, 1897. T. 1; 1903. T. 3.
- Filipović 1969 – *Filipović M.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- Fischer 1921 – *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Fischer 1937 – *Fischer A.* Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud. 1937. T. 35/15. S. 60–76.
- Fischer 2016 – *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych: Słownik Adama Fischera / M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki.* Wrocław, 2016.
- Franković 1987 – *Franković M.* Kult drveta u životu i običajima stanovništva sjeveroistočne Bosne // Zbornik radova XXXIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. Tuzla, 1987. S. 251–253.
- Gašparíková 1992/2 – *Gašparíková V.* Catalogue of Slovak Folk Prose. Bratislava, 1992. Vol. 2.
- Gołębiowski 1830 – *Gołębiowski Ł.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830. Cz. 2.
- Grajnert 1863 – *Grajnert J.* Drzewa podaniowe // Tygodnik illustrowany. 1863. T. 8, N 220–222; 1864. T. 9, N 224, 228, 230, 234, 235, 241, 242.

- Grohmann 1864 – *Grohmann J.V.* Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen and Mähren. Prag; Leipzig, 1864. Bd 1.
- Gustawicz 1882 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. T. 6. S. 201–317.
- GZM – Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
- Habartová 2003 – *Habartová R.* Vrba – jáva v lidové tradici // Zeleň v lidových obyčejích 2003. S. 89–100.
- Hanuš 1860 – *Hanuš J.* Bájeslovní kalendář Slovanský, čili pozůstatky pohansko-svátečních obřadů slovanských. V Praze, 1860.
- HDA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von H. BächtoldStäubli unter Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer. [Berlin; Leipzig, 1927–1942. Bd. 1–10.]; Berlin, Directmedia, 2006. Digitale Bibliothek 145.
- Henslowa 1962 – *Henslowa M.* Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego // Archiwum etnograficzne. Wrocław, 1962. T. 25.
- Heroldova 1971 – *Heroldova I.* Godišnji običaji Daruvarskih Čeha // NU. 1971. Knj. 8. S. 199–250.
- Holubová 2003 – *Holubová M.* Strom v tradiční lidové kultuře // Zeleň v lidových obyčejích 2003. S. 61–67.
- Holubý 1958 – *Holubý J.* Národopisné práce. Bratislava, 1958.
- Horak 1958 – Slovenské ľudové balady / Vyber zost. a štúdiu napisał J. Horak. Bratislava, 1958.
- Horálek 1962 – *Horálek K.* Studie o slovanské lidové poezii. Praha, 1962.
- Horehronie – Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Houška 1854 – *Houška J.V.* Sbíрка národních pověr v Čechách // Časopis Musea Kraslovství Českého. Praha, 1854. Sv. 4.
- Húsek 1932 – *Húsek J.* Hranice mezi zemí Moravskoslezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Ivanišević 1905 – *Ivanišević Fr.* Poljica // ZNŽO. 1905. Knj. 10. Sv. 1. S. 11–111; Sv. 2. S. 181–307.
- Jadras 1957 – *Jadras J.* Kastavština // ZNŽO. 1957. Knj. 39.
- Jagełło 1975 – *Jagełło J.* Polska ballada ludowa. Wrocław, 1975.
- Janicka-Krzywda 1996 – *Janicka-Krzywda U.* Motywy przyrodnicze w legendach o Matce Bożej na Polskim Podkarpaciu // Peregrinus Cracoviensis. 1996. Z. 4. S. 93–102.
- Janota 1878 – *Janota E.* Lud i jego zwyczaje // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878. Roczn. 6. S. 151–174, 224–255, 358–366, 558–567.
- Janyšková 1998 – *Janyšková I.* Etymologicko-onomaziologická analýza slovanských názvů dřevin // Česká Slavistika. České přednášky pro XII. mezinárodní kongres slavistů. Praha, 1998. S. 39–48.
- Janyšková 2000 – *Janyšková I.* Отражение жизни и представлений славян в названиях можжевельника // Studia Etymologica Brunensia. 1. Praha: Euroslavica, 2000. S. 57–66.
- Janyšková 2002 – *Janyšková I.* Береза в языке и жизни славян // Dzieje Słowian w świetle leksyki. Kraków, 2002. S. 133–138.
- Janyšková 2003 – *Janyšková I.* Vztah starých Slovanů ke stromům z hlediska jejich jmen // České přednášky pro XIII. mezinárodní kongres slavistů. Praha, 2003. S. 83–91.

- Język a kultura 2001 — Język a kultura. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze / Red. A. Dąbrowska, I. Kamińskiej-Szmaj. Wrocław, 2001.
- Język, kultura i świat roślin 2010 — Język, kultura i świat roślin / Pod red. E. Komorowskiej i D. Stanulewicz. Szczecin, 2010.
- Jovović 1896 — *Jovović M.* Grnogorski prilozii iz Bara i barske okolica u Primorskoj nahiji // ZNŽO. 1896. Knj. 1. S. 88–106.
- Kajmaković 1974 — *Kajmaković R.* Semberia. Etnološka monografija // GZM. 1974. Knj. 29. S. 5–122.
- Kajmaković 1975/1976 — *Kajmaković R.* Narodni običaji stanovništva Dervente // GZM. Nova serija. Etnologija, 1975/1978. Sv. 30/31. S. 43–88.
- Karczmarszewski 1972 — *Karczmarszewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Karłowicz — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.
- Karwicka 1973 — *Karwicka T.* Zakazy związane z drzewami i motywujące je wierzenia // Etnografia Polska. 1973. T. 17. Z. 1. S. 131–140.
- Karwicka 1978 — *Karwicka T.* Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu 1978. № 1. S. 49–61.
- Karwicka 1979 — *Karwicka T.* Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.
- Klinger 1926 — *Klinger W.* Drzewko wigilijne w wierze i obrzędowości ludowej // Ilustrowany kurier codzienny. 1926.
- KLW 1967 — Kultura ludowa Wielkopolski / Pod red. J. Burszty. Poznań, 1967.
- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, T. 3: Kujawy. Cz. 1. 1962; T. 9: W. Ks. Poznańskie. Cz. 1. 1963; T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. 1962; T. 17: Lubelskie. Cz. 2. 1962; T. 19: Kieleckie. Cz. 2. 1963; T. 29: Pokucie. Cz. 1. 1962; T. 30: Pokucie. Cz. 2. 1964; T. 31: Pokucie. Cz. 3. 1963; T. 32: Obrazy etnograficzne. Pokucie. Cz. 4. 1962; T. 33: Chełmskie. Cz. 1. 1964; T. 34: Chełmskie. Cz. 2. 1964; T. 35: Przemyskie. 1964; T. 39: Pomorze. 1965; T. 48: Tarnowskie–Rzeszowskie. 1967; T. 51. Sanockie–Krośnieńskie. 1973; T. 52: Białoruś–Polesie. 1968; T. 53: Litwa. 1966; T. 54: Ruś Karpacka. Cz. 1. 1970; T. 57: Ruś Czerwona. Cz. 2, z. 1. 1976.
- Kolbuszowski 1895 — *Kolbuszowski E.* Rośliny w wierzeniach ludu. Bez // Lud. 1895. T. 1. S. 119–123.
- Kolbuszowski 1896 — *Kolbuszowski E.* Materiały do medycyny i wierzeń ludowych // Lud. 1896. T. 2, z. 2.
- Komentarze 2002 — Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 6. Lebeda A. Wiedza i wierzenia ludowe. Wrocław; Cieszyn, 2002.
- Komorovský 1976 — *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.
- Kopernicki 1887 — *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyń, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // ZWAK. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.
- Kora dębu 1931 — Kora dębu na ból zębów // Orli lot. 1931. № 2. S. 26.
- Kosi 1897 — *Kosi A.* Sto narodnih legend. Ljubljana, 1897.
- Košťál 1902 — *Košťál J.* Rostlinstvo v podání prstonárodním. Velké Meziříčí, 1902.
- Košťál 1904 — *Košťál J.* Jablůň a jablko v podání prstonárodním // Jitřenka. 1904. № 23.
- Kotarski 1917, 1918 — *Kotarski J.* Lobar // ZNŽO. 1917. Knj. 21, sv. 2. S. 179–224; 1918. Knj. 23. Sv. 1. S. 11–63.
- Kott — *Kott F. St.* Česko-německý slovník. Praha, 1878–1893. D. 1–7.

- Kotula 1962 – *Kotula F.* Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Kotula 1974 – *Kotula F.* Po Rzeszowskim Podgórzu błędząc. Kraków, 1974.
- Kotula 1989 – *Kotula F.* Przeciw urokom. Warszawa, 1989.
- Krstić 1984 – *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Krzyżanowski 1–2 – *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963. T. 1–2.
- Kuhn 1843 – *Kuhn Ad.* Märkische Sagen und Märchen. Berlin, 1843.
- Kulišić 1939 – *Kulišić Š.* Verovanja o ljeskovini u Bosanskoj Krajini // *Развитак. Бања Лука*, 1939. Год. 6, бр. 5. С. 48–60.
- Kulišić 1979 – *Kulišić Š.* Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.
- Kultura ludowa Górali Spiskich 2012 – *Kultura ludowa Górali Spiskich / Pod red. U. Janickiej-Krzywdy.* Kraków, 2012.
- Kuret 1–4 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1965–1970. D. 1–4. D. 1: Pomlad. 1965; D. 2: Poletje. 1967; D. 3: Jesen. 1970; D. 4: Zima. 1970.
- Lang 1911–1914 – *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // *ZNŽO*. 1911. Knj. 16, sv. 1; 1913. Knj. 18, sv. 1; 1914. Knj. 19, sv. 2.
- Lechowska-Bujak 1962 – *Lechowska-Bujak M.* Obrzędy i zwyczaje pasterskie w Bieskidzie Wyspowym // *Wierchy*. Kraków, 1962. R. 30. S. 125–133.
- Lettenbauer 1981 – *Lettenbauer W.* Der Baumkult bei den Slaven. Vergleichende volkkundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Hieronymus Verlag Neuried, 1981.
- Leščák 1995 – *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska (Obrady, zvyky a povery – 1939) / Zost. M. Leščák a V. Feglová.* Bratislava, 1995.
- Lovrenčević 1967 – *Lovrenčević Z.* Bilje kojim se gata i vrača u okolice Bjelovara // *ZNŽO*. 1967. S. 136–158.
- Lovretić 1897, 1902 – *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // *ZNŽO*. Zagreb, 1897. Knj. 2. S. 91–459; 1902. Knj. 7, sv. 2.
- Lovretić 1916 – *Lovretić J.* Bile (Otok) // *ZNŽO*. 1916/21. S. 152–157.
- Lukić 1919, 1924, 1928 – *Lukić L.* Varoš. Narodni život i običaji // *ZNŽO*. 1919. Knj. 24. S. 32–238; 1924. Knj. 25, sv. 1. S. 105–176; sv. 2. S. 255–349; 1928. Knj. 26, sv. 1. S. 102–138.
- ŁSE – Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1959–. T. 1–.
- MAAE – Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.
- Majewski 1900 – *Majewski E.* Bez i hebd // *Wisła*. 1900. T. 14. S. 527–597.
- Makowiecki 1936 – *Słownik botaniczny łacińsko-małoruski, zebrał i ułożył w latach 1877–1932 Stefan Makowiecki.* Kraków, 1936.
- Mannhardt 1904 – *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. Mythologische Untersuchungen. Bd. 1. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. 2 Auflage. Berlin, 1904.
- Marczewska 1998 – *Marczewska M.* Dąb – drzewo zmarłych // *Etnolingwistyka*. 1998. T. 9/10. S. 121–132.
- Marczewska 2001 – *Marczewska M.* Aspekty wierzeniowe w językowym obrazie drzew // *Język a kultura*. 2001. S. 83–98.
- Marczewska 2002 – *Marczewska M.* Drzewa w języku i w kulturze. Kielce, 2002.

- Markov 1957 — *Markov J.* Historické údaje k narodopisu Horehronia // SN. 1957. R. 5.
- Marks 2007 — *Marks Lj.* «Ni o drvo, ni o kamen...»: magične formule u hrvatskim predajama o vješticama // NU. 2007. Knj. 44/2. S. 27–42.
- Matyas 1897 — *Matyas K.* Nasze siolo // Wisła. 1897. T. 7, z. 1. S. 9–155.
- Medić 1913 — *Medić M.* Provlačenje kao lek // ZNŽO. 1913. Knj. 18. Sv. 2. S. 231–233.
- Miličević 1966 — *Miličević J.* Običaji i vjerovanja uz gospogarske rafove u Srednjoj Istri // NU. 1966. Knj. 4. S. 191–207.
- Miličević 1967/1968 — *Miličević J.* Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // NU. 1967/1968. Knj. 5/6. S. 433–516.
- Minczew 2003 — *Minczew G.* Święta księga — ikona — obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
- Möderndorfer 1946 — *Möderndorfer V.* Koroške narodne pripovedke. Celje, 1946.
- Möderndorfer 1948 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje, 1948. T. 2: Prazniki.
- Morawski 1884 — *Morawski Z.* Myt roślinny w Polsce i na Rusi. Tarnów, 1884.
- Morcinek 1931 — *Morcinek G.* Uroda Beskidu Śląskiego // Wierchy. 1931. Roczn. 9. S. 5–31.
- Moszyński 1929 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1929.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa, cz. 1.
- Mroczo 1897 — *Mroczo F.* Śniatyńszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1897. № 3–7.
- MS 1922 — Moravské Slovensko. Praha, 1922. Sv. 2.
- Niebrzegowska 1996 — *Niebrzegowska St.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Niebrzegowska 2000 — *Niebrzegowska S.* Przestrach od przestrachu: Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- NKP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.
- NO — Nové obzory. Spoločenskovedný zborník Východného Slovenska. Košice.
- Nowakowska 2005 — *Nowakowska A.* Świat roślin w polskiej frazeologii. Wrocław, 2005.
- Nowosielski 1857 — *Nowosielski A.* Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobny, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry. Wilno, 1857. T. 1–2.
- NU — Narodna umjetnost. Zagreb.
- Ogrodowska 2001 — *Ogrodowska B.* Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik. Warszawa, 2001.
- Ojciec dębów 1925 — *Ojciec dębów* // Orli lot. 1925. № 1. S. 8–9.
- Olejník 1963 — *Olejník J.* Príspevok k poverčivosti ľudu v oblasti Vysokých Tatier. Dávne korene pover v staroslovenskom náboženstve. Prežitky kultu staroslovenského boha Perúna // Nové obzory. Košice, 1963. № 5. S. 255–274.
- Olejník 1966 — *Olejník J.* Liečivosť a magická moc niektorých krov a stromov v poverových predstavách ľudu v oblasti Vysokých Tatier // Sborník prác o tatranskom národnom parku. Bratislava, 1966. № 9. S. 193–208.
- Olejník 1978 — *Olejník J.* Ľud pod Tatrami. Martin, 1978.

- Paluch 1984 – *Paluch A.* Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. Wrocław, 1984.
- Pełka 1987 – *Pełka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Pernica 1951 – *Pernica B.* Rok na Moravském Horácku a Podgorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
- Perszon 1992 – *Perszon J.* Na Jastru. Wielki Post i okres wielkanocny w Wejherowskim. Luzino, 1992.
- Petrow 1878 – *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej // ZWAK. 1878. T. 2. S. 3–182.
- Pietkiewicz 1931 – *Pietkiewicz Cz.* Umarli w wierzeniach białorusinów // Pamiętnik warszawski. 1931. R. 3, z. 2. S. 36–49.
- Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.
- Pleszczyński 1892 – *Pleszczyński A.* Bojarzy międzyrzeccy. Warszawa, 1892.
- Plicka 1960 – *Plicka K.* Český rok. Zima. Praha, 1960.
- PME – Prace i materiały etnograficzne. Lublin.
- PMMAEŁ – Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria etnograficzna. Łódź.
- Polaczek 1892 – *Polaczek S.* Wieś Rudawa. Warszawa, 1892.
- Preyzner 2001 – *Preyzner M.* Rodzaj i płeć w drzewie, czyli stosunek obrazu kategorii gramatycznej do stereotypu drzewa // Język a kultura. 2001.
- Rača 1989 – Rača. Vlastivedná monografia / Zostavil J. Podolák. Bratislava, 1989.
- Rakita 1971 – *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predjelu Jani, vezana uz čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet // GZM. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1971. Sv. 26. S. 39–83.
- Reinfuss 1990 – *Reinfuss R.* Śladami Łemków. Warszawa, 1990.
- RHSJ – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Rokossowska 1889 – *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym // ZWAK. 1889. T. 13. S. 163–199.
- Rostafiński 1895 – *Rostafiński J.* Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach // ZWAK. 1895. T. 18. S. 1–191.
- Roubal 1901–1902 – *Roubal J.* Rostliny v lidovém podání na Klatovsku // ČL. 1901. T. 11. S. 287–290.
- Rožić 1908 – *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. Knj. 13, sv. 1. S. 16–112.
- Rulikowski 1879 – *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // ZWAK. 1879. T. 3. S. 62–167.
- Salix Sonora 2011 – *Salix Sonora.* Памяти Николая Михайлова. М., 2011.
- Saloni 1903 – *Saloni A.* Lud łańcucki // MAAE. 1903. T. 6.
- Saloni 1908 – *Saloni A.* Lud rzeszowski // MAAE. 1908. T. 10. S. 50–344.
- Seweryn 1956 – *Seweryn T.* Ikonografia etnograficzna // Lud. 1956. T. 42, cz. 1. S. 522–553.
- Schneider 1899, 1900 – *Schneider J.* Z kraju Huculów // Lud. 1899. Roc. 5, z. 3, 4; 1900. Roc. 6, z. 2–4.
- Schneider 1907 – *Schneider J.* Lud peczeniżyński // Lud. 1907. T. 13, z. 2.
- Schneider 1912–1913 – *Schneider J.* Zycie górali nadłomnickich // Lud. 1912–1913. T. 18. S. 141–217.
- Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

- Siarkowski 1879 — *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Cz. 2 // ZWAK. 1879. T. 3.
- Siarkowski 1883 — *Siarkowski W.* Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach // ZWAK. 1883. T. 7.
- Siarkowski 1885 — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // ZWAK. 1885. T. 9. S. 3–72.
- Sikora 1983 — *Sikora I.* Świat roślinny w kulturze ludowej i folklorze literackim // Literatura ludowa. 1983. N 2. S. 35–48.
- Simić 1964 — *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO. 1964. Knj. 42. S. 309–443.
- Skierkowski 1932 — *Skierkowski W.* Puszcza Kurpiowska w pieśni. Płock, 1932. T. 2.
- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / Suradivao V. Putanec. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.
- Sławski — *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–. T. 1–. SMSl — *Studia mythologica Slavica.* Ljubljana.
- Smyk 2007 — *Smyk K.* Bożonarodzeniowa choinka jako tekst kultury // Czytanie tekstów kultury. Metoda. Badania. Metodyka. Lublin, 2007. S. 93–103.
- Smyk 2008 — *Smyk K.* Kategoria czasu w językowo-kulturowym obrazie bożonarodzeniowej choinki // Literatura ludowa. 2008. № 6. S. 3–14.
- SN — *Slovenský národopis.* Bratislava.
- Sobotka 1879 — *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.
- Stelmachowska 1933 — *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
- Sychta — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1973. T. 1–6.
- Szukiewicz 1903 — *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe // Wisła. 1903. T. 17, z. 4. S. 432–444.
- Szukiewicz 1910 — *Szukiewicz W.* Niektóre wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego, legendy i podania // Kwartalnik litewski. СПб., 1910. T. 4. S. 111–124.
- Szyfer 1975 — *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.
- Šmitek 2012 — *Rasla je jelka do neba. Zgodbe iz našega ljudskega herbarija /* Ur. Z. Šmitek, M. Kropej, R. Dapit. Radovljica, 2012.
- Šrámková 1970 — *Katalog českých lidových balad. IV. Rodinná tematika /* Sest. M. Šrámková. Praha, 1970.
- Štovanje trešnje 1895 — *Štovanje trešnje //* GZM. 1895. Knj. 3. S. 467–468.
- Šulek 1877 — *Šulek B.* Pogled iz biljarstva u praviek Slavenah a napose Hrvatah // Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1877. T. 39.
- Šulek 1878 — *Šulek B.* Zašto Slaveni poštuju lipu // Rad Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1878. T. 43. S. 149–188.
- Šulek 1879 — *Šulek B.* Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb, 1879.
- Švorc 1979 — *Švorc P.* Štrba. Poprad, 1979.
- Świat roślin 2001 — *Język a kultura.* 2001.
- Świętek 1893 — *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
- Talko-Hryniewicz 1893 — *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Th — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

- Tomeš 1965 – *Tomeš J.* Rostliny v obyčejích a v léčitelství na Horňácku // ČL. 1965. T. 52. S. 193–205.
- Tomiccy 1975 – *Tomicka J., Tomicki R.* Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka. Warszawa, 1975.
- Udziela 1891 – *Udziela M.* Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego. Warszawa, 1891.
- Udziela 1934 – *Udziela S.* Ziemia łemkowska przed półwieczem. Lwów, 1934.
- Ugljen 1895 – *Ugljen S.* Crtice iz naroda: Stara lipa u Rakitnu // GZM. 1895. Knj. 4.
- Ulanowska 1884 – *Ulanowska S.* Niektóre materyjały ze wsi Lukowcy (w mazowieckim) // ZWAK. 1884. T. 8. S. 247–323.
- Ulanowska 1888 – *Ulanowska S.* Boże Narodzenie u Górali, zwanych «Zagórzanami» // Wisła. 1888. T. 2.
- Václavek 1892 – *Václavek M.* O čarodějné moci některých rostlin // Časopis vlasteneckého muzejního spolku v Olomouci. 1892. Roč. 9. S. 48–49.
- Václavík 1959 – *Václavík A.* Výroční obyčej a lidové umění. Praha, 1959.
- Varchol 2003 – *Varchol J.* Rastliny v rodinných a výročních zvykoch a obradach Ukrajincov východného Slovenska // Zeleň v lidových obyčejích 2003. S. 131–141.
- Večerková 1999 – *Večerková E.* Strom v lidové víře a obyčejích // Kult a živly: sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčejy MKKK konané ve Vsetíně v roce 1999. Uherské Hradiště, 1999. S. 99–115.
- Večerková 1999 – *Večerková E.* Několik poznámek k obřadním stromům // Zeleň v lidových obyčejích 2003. S. 49–60.
- Vinšćak 2002 – *Vinšćak T.* Vjerovanja o drveću u Hrvata u kontekstu slavističkih istraživanja. Jastrebarsko, 2002.
- Vojancová 2003 – *Vojancová I.* Vánoční stromeček // Zeleň v lidových obyčejích 2003. S. 77–82.
- Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.
- Vykoukal 1901 – *Vykoukal F.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Wajda-Adamczykowa 1989 – *Wajda-Adamczykowa L.* Polskie nazwy drzew. Wrocław, 1989.
- Wasilewski 1889 – *Wasilewski Z.* Jagodne (wieś w powiecie łukowskim). Zarys etnograficzny // Biblioteka «Wisły». Warszawa, 1889. T. 4.
- Wereńko 1896 – *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // MAAE. 1896. T. 1.
- Wesołowska, б/д – *Wesołowska H.* Sprawozdania z badań... na Górnym Śląsku w wojew. częstochowskim i opolskim. Машинопись.
- Wislocki 1893 – *Wislocki H.* Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. Berlin, 1893.
- Wysoczański 2006 – *Wysoczański Wł.* Językowy obraz świata w porównaniach zlekalkalizowanych. Na materiale wybranych języków. Wrocław, 2006.
- Wysoczański 2012 – *Wysoczański Wł.* Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa. Wrocław, 2012.
- Załęski 1988 – *Załęski W.* Kapliczki błagalne i święto sosny z okolic Supraśla / Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. 1988. T. 42, z. 3. S. 186–195.
- Zeleň v lidových obyčejích 2003 – *Zeleň v lidových obyčejích* / Ed. L. Tarcalová. V Uherském Hradišti, 2003 (Studie Slovákckého muzea; 8/2003).
- Ziółkowska 1988 – *Ziółkowska M.* Gawędy o drzewach. Warszawa, 1988.
- ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- Zowczak 2000 – *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.
- Žulić 1906 — *Žulić M.* Narodna medicina u Varesu (Bosna) // ZNŽO. 1906. Knj. 11, sv. 2. S. 218–261.
- Żółtowska 1931 — *Żółtowska H.* Wierzba w praktykach i obrzędowości ludu polskiego // Ziemia. 1931. T. 16. S. 127–133.
- А.М. 1959 — А.М. О предрассудках в Нижегородской губернии // Рус. педагогический вестник. 1859. № 5. С. 36–60.
- Автомонов 1902 — *Автомонов А.* Символика растений в народных песнях // ЖМНП. 1902. Кн. 11, 12.
- Агапкина 1994 — *Агапкина Т.А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // СБФ. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 84–110.
- Агапкина 1994а — *Агапкина Т.А.* Символический язык обрядового действия (*пускание по воде*) // Балканские чтения–3. М., 1994. С. 80–83.
- Агапкина 1995 — *Агапкина Т.А.* Орешник, лещина // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Агапкина 1996 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного анализа) // КСК. 1996. Бр. 1. Бильке. С. 7–22.
- Агапкина 1996а — *Агапкина Т.А.* Славянские верования и обряды, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 354–395.
- Агапкина 1996б — *Агапкина Т.А.* «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–150.
- Агапкина 1997 — *Агапкина Т.А.* Ель // ЖС. 1997. № 1. С. 3–6.
- Агапкина 1998 — *Агапкина Т.А.* Мифология деревьев в традиционной культуре славян: лещина (*Corylus avellana*) // SMSl. 1998. Knj. 1. S. 183–194.
- Агапкина 1999 — *Агапкина Т.А.* Дуб // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 2006 — *Агапкина Т.А.* Символика на дърветата в традиционната култура на славяните: офика (рябина) // БФ. 2006. № 3–4. С. 32–46.
- Агапкина 2010 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: рябина // Этноботаника 2010. С. 238–253.
- Агапкина 2010а — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Агапкина 2011 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: сосна // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2011. С. 379–387.
- Агапкина 2011 — *Агапкина Т.А.* Традиційні палескія забароны, звязаныя з дрэвамі // АРСНЕ. Пачатак. (Менск) 2011. № 3. С. 89–100.
- Агапкина 2012 — *Агапкина Т.А.* Полесские святочные ритуалы, относящиеся к плодовым деревьям // Живая старина. 2012. № 4. С. 28–31.
- Агапкина 2012а — *Агапкина Т.А.* Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43.

- Агапкина 2012б — *Агапкина Т.А.* Сквозь, через // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5.
- Агапкина 2013 — *Агапкина Т.А.* Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики / XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). М., 2013. С. 434–465.
- Агапкина 2014 — *Агапкина Т.А.* Концепт цветения в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2014. № 6. С. 35–46.
- Агапкина 2016 — *Агапкина Т.А.* Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян // Славяноведение. 2016. № 6. С. 3–13.
- Агапкина, Топорков 1986 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* К проблеме этнографического контекста календарных песен // СБФ. М., 1986. С. 76–87.
- Агапкина, Топорков 1988 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. М., 1988. С. 224–235.
- Агапкина, Топорков 1988а — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварит. мат-лы к симп. М., 1988. Ч. 1. С. 59–60.
- Агапкина, Топорков 1989 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // СБФ. М., 1989. С. 230–253.
- Агапкина, Усачева 2004 — *Агапкина Т.А., Усачева В.В.* Липа // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 112–114.
- Агренева-Славянская 1889/3 — *Агренева-Славянская О.Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями. В 3 частях. Тверь, 1889. Ч. 3.
- Адоньева 2009 — *Адоньева С.* Дух народа и другие духи. СПб., 2009.
- Ајдачић 1996 — *Ајдачић Д.* Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена // КСК. 1996. Бр. 1. С. 69–84.
- Александров — *Александров А.* Песни и суеврия. Раздел «Из области ангарских суеврий» // Архив РГО. Разряд XXIII. Д. 148.
- Амосова, Гехт 2012 — *Амосова С.Н., Гехт М.Б.* Материал экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) // ЖС. 2012. № 3.
- Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. Т. 8–9.
- Андрюнина 2015 — *Андрюнина М.А.* Символика пространства в славянской похоронно-поминальной обрядности: этнолингвистический аспект. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2015.
- Анненков 1878 — *Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗб. 1971. Књ. 83.
- Антонов 2013 — *Антонов Д.И.* Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка // ЖС. 2013. № 4. С. 48–51.
- Анучин 1890 — *Анучин Д.* Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд. М., 1890.
- Арнаутов 1913 — *Арнаутов М.* Фолклор от Еленско. София, 1913.

- Арнаулов 1924 — *Арнаулов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1924. Ч. 1–2.
- Арнаулов 1964 — *Арнаулов М.* Баладни мотиви в народната поезия. София, 1964.
- Архангельские сказки 2002 — Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета / Сост. и отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002.
- Архив РГО — Русское географическое общество. Архив. СПб.
- Атрошчанка 2014 — *Атрошчанка Ю.* З палявых записаў М. Анцукевіча // Беларускі фальклор. Мінск, 2014. Вып. 1.
- Афанасьев 1990 — Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- Афанасьев ПВС/1–3 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 1–3. [Репринтное воспроизведение издания: М., 1865–1869 гг.]
- Афанасьев 1–3 — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984–1985. Т. 1–3.
- Афанасьевский сб. 2012 — Афанасьевский сб.: Мат-лы и исслед. Вып. 11. Фольклорно-этнографич. мат-лы из архива РГО XIX века по Воронежской губ. Воронеж, 2012.
- Ахметова 2010 — *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.
- Бабалык 2012 — *Бабалык М.Г.* Апокриф Беседа трех святителей в русской рукописной книжности: исследование и тексты. Lambert Academic Publishing, 2012.
- Бабенко 1905 — *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Екатеринослав, 1905.
- Бадаланова 1983 — *Бадаланова Ф.* «Ореховая мананка» (К интерпретации поверий, связанных с орехом и молнией) // Полесье и этногенез славян. М., 1983.
- Бадаланова 1997 — *Бадаланова Ф.* Каин окаянный. Болгарские фольклорные и литературные версии одного библейского сюжета // ЖС. 1997. № 2. С. 43–45.
- Бадаланова Геллер 2017 — *Бадаланова Геллер Ф.К.* Книга суцая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин, Логинов 1988 — *Байбурин А.К., Логинов К.К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26–37.
- Балады 1977/1 — Балады: ў 2 кнігах / Рэд. К.А. Кабашкнікаў, В.І. Ялатаў. Мн., 1977. Кн. 1.
- Балашов 1962 — *Балашов Д.М.* «Василий и Софья» (Баллада о гибели влюбленных) // Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып. 35. С. 92–106.
- Баллады 2001 — Баллады / Сост. Б.П. Кирдан. М., 2001.
- Балов 1901 — *Балов А.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4.
- Баракатова 2006 — *Баракатова Н.* «Без верби і калини нема України»: Флороніми як компоненти українських фразеологізмів // Flora i fitonimy na pograniczu polsko-ukraińskim. Lublin, 2006. S. 127–132.

- Баранов 1899 — *Баранов Е.З.* Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сб.МОМПК. 1899. Т. 26. С. 167–244.
- Баранов 1927 — *Баранов С.Ф.* Об изучении народной поэзии в школе 2-й ступени (Методические заметки и материалы для занятий) // Изв. Курского губ. о-ва краеведения. 1927. № 6. С. 79–86.
- Баранов 2005 — *Баранов Д.А.* Образы вещей (О некоторых принципах семантизации) // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 212–227.
- Барсов 1–2 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. Изд. 2 / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1, 2.
- Барсов 1872, 1882 — *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. М., 1872. Т. 1; 1882. Ч. 2.
- Басилов 1964 — *Басилов В.Н.* О происхождении культа невидимого града Китежа у озера Светлояр // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12.
- Батырева 2013 — *Батырева Л.П.* Наименования растения шиповник и его плодов (к вопросу о картографировании) // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования. СПб., 2013. С. 48–52.
- БВ — Босанска вила. Сарајево.
- БВКЗ 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.
- БЕ — Българска етнография. Българска етнология. София.
- Беговић 1986 — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба граничара. Београд, 1986.
- Беларускі фальклор 2014/1 — Беларускі фальклор. Мінск, 2014. Вып. 1.
- Белова 1983 — *Белова О.В.* Мотив «грешной ивы» в одной локальной традиции // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 147–148.
- Белова 1999 — *Белова О.В.* Дикие (дивьи) люди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 92–93.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- Белова 2013 — *Белова О.В.* Этиология в славянских дуалистических легендах // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2013. С. 207–219.
- Белова, Кабакова 2014 — У истоков мира. Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.
- Беломорские старины 2002 — Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова. СПб., 2002.
- Беновска-Събкова 1987 — *Беновска-Събкова М.* Змия — леска — змей // БФ. 1987. № 4.
- Беновска-Събкова 1995 — *Беновска-Събкова М.* Змяят в българския фолклор. София, 1995.
- Беньковский 1898 — *Беньковский И.* Осина в верованиях и в понятиях народа на Вольни // КС. 1898. Т. 61 (июль–август). С. 6–9.
- Бережков — *Бережков Д.* Село Шельбово Юрьевского у. в этнографическом отношении // Архив РГО. Разряд VI. Д. 22.
- Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Березович 2010 — *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Мифопоэтический образ пространства. М., 2010.
- Березович 2011 — *Березович Е.Л.* В кустах ручей целуется с рекою... («семейные» образы в лексике речного ландшафта) // Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию Анатолия Федоровича Журавлева. М., 2011. С. 50–60.

- Березович, Леонтьева 2004 — *Березович Е.Л., Леонтьева Т.В.* Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // *Язык культуры: семантика и грамматика.* М., 2004. С. 368–383.
- Бернштам 1983 — *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983.
- Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам 1990 — *Бернштам Т.А.* Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) // *Фольклор и этнография.* Л., 1990.
- Бессонов — *Бессонов П.* Калики переходные. М., 1861–1964. Вып. 1–6.
- Билье 2013 — Билье у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2013.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 3.
- БМ — Българска митология: Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- БНМ 1999 — Българска народна медицина. Енциклопедия / Съст. и обща редакция М. Георгиев. София, 1999.
- БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1983. Т. 7: Предания. Легенди. Пословици. Гатанки.
- БНТ — Българско народно творчество. София, 1963. Т. 11: Народни предания и легенди.
- Бобунова, Хроленко 2006 — *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Словарь языка русского фольклора: Лексика былины. Курск, 2006.
- Бован 1981 — *Бован В.* Трепетлико девојко (Лазаричке народне песме са Косова и Метохије) // *Расковник.* 1981. Зима. Год. VIII, бр. 30. С. 20–30.
- Боганева 2010 — *Беларуская «народная Библия» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай.* Мінск, 2010.
- Богатырев 1933/2007 — *Богатырев П.Г.* Рождественская елка в Восточной Словакии // *Богатырев П.Г.* Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. М., 2007. С. 289–293.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпаття // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.
- Богатырев 1971/2007 — *Богатырев П.Г.* Магические действия и обряды Закарпаття // *Богатырев П.Г.* Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. М., 2007. С. 21–130.
- Богатырев 2006 — *Богатырев П.Г.* К исследованию народных обрядов и поверий при постройке дома в Восточной Словакии и Подкарпатской Руси // *Богатырев П.Г.* Функционально-структуральное изучение фольклора. М., 2006. С. 184–200.
- Богданов 2012 — Южновятская «Народная Библия» / Подгот. В.П. Богданова // *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ имени М.В. Ломоносова) / Сост. В.П. Богданов. М., 2012.*
- Богданович 1895 — *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Болтарович 1980 — *Болтарович З.Е.* Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX ст. Київ, 1980.

- Бондаренко 1890 — *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. № 1. С. 115–121.
- Бондарь 2005 — *Бондарь Н.И.* Осина // Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2 / Под общ. ред. Н.И. Бондаря. М.; Краснодар, 2005. С. 79–87.
- Боричевский 1844 — *Боричевский И.П.* Народные славянские рассказы. СПб., 1844.
- Босић 2001 — *Босић М.* Јабука у обичајима и веровањима Срба у Војводини // Сборник Етнографског музеја у Београду: 1901–2001. Београд, 2001. С. 395–404.
- Боцяновский 1895 — *Боцяновский Н.Ф.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского у.) // ЖС. 1895. № 3–4. С. 499–504.
- Бриняк 2011 — *Бриняк О.* Рудименти міфологічних вірувань у родильній обрядовості та хрестинній поезії українців // НЗ. 2011. № 3. С. 426–434.
- Брозович и др. 1989 — *Брозович Д., Крейсен Ю., Тенишев Э.Р.* Названия дуба в европейских диалектах (по материалам карты 53 «Дуб» ЛАЕ) // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1985–87. М., 1989. С. 85–102.
- Брыцына 2014 — *Брыцына А.* Да характарыстыкі сюжэтнага складу народнай прозы ўкраінска-беларускага памежжа: Зарычненскі і Ракітнаўскі раёны Ровенскай вобласці // Беларускі фалклор. Мінск, 2014. Т. 1.
- Бузин 2015 — *Бузин В.С.* Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности (Липецкая, Тамбовская, Пензенская области). Материалы и исследования. СПб., 2015.
- Булашев 1993 — *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1993.
- Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.Б.* Древнесеверная жизнь // Буслаев Ф.Б. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 257–268.
- Бутурлин — *Бутурлин А.* Загадки, приметы, присловицы, гадания, собр. в с. Сарееве Княгининского у. // Архив РГО. Разряд XXIII. Д. 149.
- Бушетић 1911 — *Бушетић Т.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу // СЕЗб. 1911. Књ. 17.
- Бушкевич 2002 — *Бушкевич С.П.* Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат // ЖС. 2002. № 3. С. 10–12.
- БФ — Български фолклор. София.
- Былины Печоры 1961 — *Былины Печоры и Зимнего Берега (Новые записи).* М.; Л., 1961.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит. От Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Валачобняпесні 1980 — *Валачобня песні.* Мінск, 1980 (БелНТ).
- Валенцова 1988 — *Валенцова М.М.* Терминология словацкой календарной обрядности. Дипл. раб. МГУ. М., 1988.
- Валенцова 2016 — *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.
- Валодзіна 2009 — *Валодзіна Т.В.* Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

- Вархол 1993 — *Вархол Н.* Дерево в народній уяві русинів-українців Східної Словаччини // *Slavica. Debrecen*, 1993. XXVI. S. 61–67.
- Вархол 2002 — *Вархол Н.* Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини. Пряшів; Едмонтон, 2002.
- Васильков 1906 — *Васильков В.В.* Народные обычаи казаков станицы Бекешевской // *Сб.МОМПК*. 1906. Т. 36. Отд. 2. С. 80–148.
- Ведерникова 2003 — Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. ст., сост., примеч. Н.М. Ведерниковой. М., 2003.
- Вельмезова 2004 — *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Велюс 1982 — *Велюс Н.* Растения вяльняса в литовском фольклоре // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982. С. 121–130.
- Вельїй 1925 — *Вельїй М.М.* Обичаї и веровања из Јовца. Различита грађа за народни живот и обичаї // *СЕЗб*. 1925. Књ. 32. С. 389–395.
- Вельковїй 1997 — *Вельковїй Д.* Природа у именованости // *ЕКЗ*. 1997. Књ. 3. С. 79–84.
- «Верба хлѣс...» 2010 — «Верба хлѣс бѣт до слѣз» // Традиционная культура. 2010. № 4. С. 97–130.
- Верещагин 1866 — *Верещагин И.* По части этнографии // Новгородские губ. вед. Ч. неоф. 1866. №4. С. 59–60.
- Верхратський 1929 — *Верхратський С.* Недуги живота в побутовій медицині сучасного українського села // *Побут*. 1929. № 4–5. С. 14–21.
- Веселовский 1883 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VII: Румынские, славянские и греческие коляды // *Сб.ОРЯС*. 1883. Т. 32. № 4.
- Веселовский 1889 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. V: Дополнения и поправки // *Сб.ОРЯС*. 1889. Т. 46. № 6.
- Весільні пісні 1988 — *Весільні пісні / Упор. М.М. Шубравська.* Київ, 1988.
- Веселова 2005 — *Веселова И.* Тряпичная парадигма: «В рипках родились, в рипках жили, рипках и помрем» // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 289–316.
- Веснавыя песні 1989 — *Веснавыя песні / Уклад. Г.А. Барташэвіч.* Мінск, 1989.
- Ветлужская сторона 1996 — *Ветлужская сторона / Общая ред. А.В. Кулагиной.* Кострома, 1996. Вып. 2.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне.* М., 1986. С. 88–135.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л.Н.* Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // *Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы.* М., 1995.
- Виноградова 1996 — *Виноградова Л.Н.* Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // *Концепт движения в языке и культуре.* М., 1996. С. 166–184.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2009 — *Виноградова Л.Н.* Похороны-свадьба // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* М., 2009. Т. 4. С. 225–228.

- Виноградова 2016а — *Виноградова Л.Н.* Категория духов типа *genii loci*. Общеславянский аспект изучения // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 130–141.
- Виноградова 2016б — *Виноградова Л.Н.* Славянские версии сюжета о ребенке-под-меньше // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 142–157.
- Виноградова 2016в — *Виноградова Л.Н.* Полесские поверья о черте: «той, шчо лозами трясе» // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 67–75.
- Виноградова 2016г — *Виноградова Л.Н.* Образ черта по данным западославянских средневековых источников // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 76–89.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // СБФ. М., 1994. С. 26–40.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 297–301.
- Виноградова, Толстая 2005 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: Формула и обряд // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 443–500.
- Виноградова, Усачева 1993 — *Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Из словаря «Славянские древности»: Береза // Славяноведение. 1993. № 6. С. 9–21.
- Винокурова 1988 — *Винокурова И.Ю.* Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 4–25.
- Винокурова 1994 — *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Винокурова 2015 — *Винокурова И.Ю.* Мифология вепсов. Энциклопедия. Петрозаводск, 2015.
- Вишекруна 2008 — *Вишекруна Д.* Врачања, гатања и бајања, примери из Војводине // ГЕМБ. 2008. Књ. 72. С. 127–145.
- Власкина 2011 — *Власкина Т.Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.). Ростов-на-Дону, 2011.
- Власова 1999 — *Власова М.Н.* «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой невесте в записи А.С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции. СПб., 1999. Вып. 2. С. 154–170.
- Власова 2001 — *Власова М.Н.* Представления о «посмертном бытии» в быличках Новгородской области (по записям 1985–1996 гг.) // РФ. СПб., 2001. Т. 31. С. 123–139.
- Власова 2015 — Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. М.Н. Власовой. СПб., 2015.
- Внуковіч 2014 — *Внуковіч Ю.* Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку XXI стагоддзя // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2014. Вып. 1. С. 387–433.

- Внуковіч 2016 — *Внуковіч Ю.* Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку ХХІ ст. // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Мінск, 2016. Вып. 3. С. 421–462.
- Вольтер 1915 — *Вольтер Э.А.* Крестовые сосны // ЖС. 1915. № 3. С. 033–035.
- Воскресенский 1905 — *Воскресенский В.А.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. / Публ. Д.К. Зеленина // ЖС. 1905. № 1–2. С. 1–56.
- Востриков 2000/3 — *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. 3. Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи. Екатеринбург, 2000.
- Вражиновски 2006 — *Вражиновски Т.* Македонска народна библија. Библијски мотиви во народната традиција. Скопје, 2006.
- Вранска 1940 — *Вранска Цв.* Апокрифите за Богородица и българската народна песнь // Сборник на Българската академия на науките. София, 1940. Кн. 34. С. 1–208.
- Вукановић 2001 — *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI — почетак ХХ века). Београд, 2001.
- Вукмановић 1969 — *Вукмановић Ј.* Свадебни обичаји у херцеговном крају // Гласник Цетињских музеја. 1969. Књ. 2. С. 135–155.
- Вукмановић 2016 — *Вукмановић А.* Чудесно биље усмене лирике // Гора Љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба). Зборник радова. III. Нови Сад, 2016. С. 69–80.
- Вукова грађа 1934 — *Вукова грађа* // СЕЗб. 1934. Књ. 50. С. 9–93.
- Вяселле 1–6 — *Вяселле. Песні.* В 6 кн. / Склад. Л.А. Малаш. Мінск, 1980–1988. Кн. 1–6.
- Вятский фольклор 1994 — *Вятский фольклор.* Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Вятский фольклор 1995 — *Вятский фольклор.* Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Вятский фольклор 1996 — *Вятский фольклор.* Мифология. Котельнич, 1996.
- Галайчук 2010 — *Галайчук В.* Традиційні календарні звичаї та обряди Старосамбірщини // Зап.НТШ. 2010. Т. 209. С. 136–178.
- Галайчук 2011 — *Галайчук В.* Різдвяно-водохресна фольклорна традиція Богородчанщини // МіФ. 2011. № 3–4. С. 92–110.
- Гальковский 1913, 1916 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916; Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913.
- Ганева-Райчева 1990 — *Ганева-Райчева В.* Еньовден. София, 1990.
- Гвоздевич 2010 — *Гвоздевич С.* Пологи та ритуальні дії баби-повитухи при народженні дитини в українців Молдови // НЗ. 2010. № 5–6. С. 618–629.
- ГЕИ — *Гласник Етнографског института САНУ.* Београд.
- Гейштор 2014 — *Гейштор А.* Мифология славян. М., 2014.
- Гельмольд 1963 — *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963.
- ГЕМБ — *Гласник Етнографског музеја у Београду.* Београд.
- Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.
- Георгиева 1990 — *Георгиева А.* Етиологичните легенди в българския фолклор. София, 1990.
- Георгиевский 1888 — *Георгиевский М.* Этнографические заметки. Святозеро // Олонецкие губ. вед. 1888. № 17.
- Георгиевский 1890 — *Георгиевский М.Д.* Из народной жизни // Олонецкие губ. вед. 1890. № 77. С. 782–783.

- Герасимов 1895 — *Герасимов М.К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1895. № 4.
- Геров — *Геров Н.* Речник на български език. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–5.
- ГЗМ — Гласник Земальского музея Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево.
- Гильфердинг 1873 — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873.
- Гильфердинг 1949/1 — Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949. Т. 1.
- Гин 1992 — *Гин Я.И.* Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992.
- Гинчов 1892 — *Гинчов Ц.* Баяния, врачувания и лекувания // СБНУ. 1892. Кн. 8.
- Гиппиус, Михеев 2013 — *Гиппиус А.А., Михеев С.М.* О подготовке Свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международной съезд славистов. М., 2013. С. 152–179.
- Гладких 1915 — *Гладких А.Н.* Деревенские «заговоры»-«присуха» // Материалы по изучению Пермского края. Пермь, 1915. Вып. 5. С. 114–116.
- Гладкова 2015 — *Гладкова О.В.* Повесть об Акире Премудром: христианское освоение ассиро-вавилонского сюжета: К постановке проблемы // Гладкова О.В. О славяно-русской агиографии: Очерки. М., 2008. С. 58–68.
- Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
- Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. 1912. Т. 31–32. С. 203–424.
- Гнатюк 1912/2/1–2 — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2. Вип. 1, 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33, 34.
- Гнатюк 1912а — *Гнатюк В.* Купане й палене відьм у Галичині // МУРЕ. 1912. Т. 15. С. 178–201.
- Гнатюк 1914 — Колядки і щедрівки / Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1 // ЕЗ. 1914. Т. 35.
- Говорова 2000 — *Говорова А.Н.* «Симонова память» // ЖС. 2000. № 3. С. 39–41.
- Головацкий 1847 — *Головацкий И.* Загадки рускіи и сербскіи // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. Ведынь, 1847. Ч. 2. С. 273–314.
- Головацкий 1878/1–2 — *Головацкий Я.Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878. Ч. 1, 2.
- Голосіння 2012 — Голосіння / Упор. І Коваль-Фучило. Київ, 2012.
- Голубиния книга 1991 — Голубиния книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / Сост. Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М., 1991.
- Голубых 1930 — *Голубых М.Д.* Казачья деревня / Под ред. М. Феноменова. М., 1930.
- Горбаль 2011 — *Горбаль М.* Сюжети лемківських різдвяних легенд та переказів // НЗ. 2011. № 6. С. 941–946.
- Гордиенко 1933 — *Гордиенко Г.* Назви рослин у Вишнім Студенім // ПР. 1933. Р. 10. С. 48–55.
- Городецкая 1895 — *Городецкая М.Д.* Заповедные рощи // Новгородские губ. вед. Ч. неоф. 1895. № 66. С. 2–3.
- Граматикив 1992 — *Граматикив Г.* Орехът в традиционната народна култура // Българска етнография. 1992. № 4. С. 28–38.
- Грамоти XIV ст. 1974 — Грамоти XIV ст. / Упорядкування, вступна стаття, коментарі і словники-показчики М.М. Пешак. Київ, 1974.

- Грачев, Мокиенко 2009 — *Грачев М.А., Мокиенко В.М.* Русский жаргон. Историко-этимологический словарь. М., 2009.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (СЕЗб, књ. 14).
- Грђић-Бјелокошић 1901 — *Грђић-Бјелокошић Л.* Животиње и биље у народном предању // Караџић. 1901. Год. 3. Бр. 3. С. 66–72.
- Григорьев 2002–2003 — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002–2003.
- Григорьев 2006 — *Григорьев А.В.* Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006.
- Гринченко 1895–1899 — *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Т. 1; 1896. Т. 2; 1899. Т. 3.
- Гринченко 1900 — *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900.
- Гринченко 1909 — *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1909. Т. 4.
- Громыко 1991 — *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2012 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
- Гуцульські говірки 1997 — *Гуцульські говірки.* Короткий словник. Львів, 1997.
- Давидюк 1993 — *Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів* / Упор. В.Ф. Давидюк. Луцьк, 1993.
- Давидюк 1993а — *Легенди Полісся* / Упор. В.Ф. Давидюк. Луцьк, 1993.
- Давидюк 2009 — *Давидюк В.* «Як ще не було з початку світа...» (Світотворчі мотиви в житловому просторі українців Полісся й Карпат) // НЗ. 2009. № 1–2. С. 110–114.
- Даль 1957; 1984 — *Даль В.И.* Пословицы русского народа. В 2-х тт. М., 1984; [то же.] М., 1957.
- Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1882. Т. 1–4.
- Данильченко 1869 — *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменец-Подольский, 1869. Вып. 1.
- Данківска 1925 — *Данківска Р.С.* Народні обрядові пичива «горішки» // Зап.НТШ. 1925. Кн. 1.
- Дебельковић 1907 — *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб. 1907. Књ. 7. С. 117–332.
- Демян 1927 — *Демян Л.* Похоронні обряди і вірованя Веречанского окр. // ПР. 1927. Р. 4. С. 170–172.
- Демян 1927а — *Демян Л.* Крестины на окресности Верецьких в звичаях і піснях // ПР. 1927. Р. 4. С. 189–191, 216–220.
- Денисевич 2004 — *Денисевич К.Н.* Домовой и домашний скот в поверьях Каргополя // ЖС. 2004. № 3. С. 9–12.
- Денисова 1995 — *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Денисова 1995а — *Денисова И.М.* Образ Мирового древа в русской народной вышивке // Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 186–201.

- Денисова 2011 — Денисова И.М. «Ступай к этому древу лазоревому, влезь на него...» (к вопросу об образе дерева в русских сказках) // ЭО. 2011. № 6. С. 43–60.
- Деревце обрядовое 1999 — Деревце обрядовое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Дерунов 1870 — Дерунов С. Поэтические и суеверные воззрения народа в Пошехонском уезде // Ярославские губ. ведомости. Ч. неоф. 1870. №№ 21, 35, 36, 42, 45.
- Дерунов 1889 — Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. С. 324–333.
- Детелић 2013 — Детелић М. Гроб у гори // Биље у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2013. С. 99–118.
- Детелић 2013а — Детелић М. Zelena jabuka u epskim pesmama // Зборник у част М. Клеут. Нови Сад, 2013. С. 51–72.
- Деулин. сл. — Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области). М., 1969.
- Дзэндзелевский 1984 — Дзэндзелевский И.А. Запреты в практике карпатских овцеводов // СБФ. М., 1984. С. 256–277.
- Дикарев 1903 — Дикарев М. Знадоби до української народної ботаніки // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології (Збірник фільологічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 6.) Львів, 1903. С. 1–48.
- Дикарев 1903а — Дикарев М. Де-що про вербу, яко символ в український песні // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології (Збірник фільологічної секції Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 6.) Львів, 1903. С. 49–58.
- Дикарев 1905 — Дикарев М. Народный календар Валуйского повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ. 1905. Т. 6. С. 113–204.
- Дикарев 1895 — Дикарев М. Великий пост. Отрывки из малорусского народного календаря // Кубанские обл. вед. 1895. № 69.
- Дитячий фольклор 1986 — Дитячий фольклор / Упоряд., вступ. ст. та приміт. Г.В. Довженок. Київ, 1986.
- Дмитриева 1993 — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С.И. Дмитриева. М., 1993.
- Днепровский 1914 — Днепровский Д.Н. Древние крестовые сосны в с. Городце // Действия Нижегородской губ. уч. архивной комиссии. 1914. Т. 17, № 4.
- Добровольская, Кулешов 2003 — Добровольская В.Е., Кулешов А.Г. Кладбище в традиционной культуре Гороховецкого района // ЖС. 2003. № 2. С. 6–10.
- Добровольский 1891–1903/1–4 — Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891–1903. Ч. 1–4.
- Добровольский 1914 — Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Добрыня Никитич и Алеша Попович 1974 — Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подг. Ю.И. Смирнов и В.Г. Смолицкий. М., 1974.

- Довнар-Запольский 1893 — *Довнар-Запольский М.* Заметки по белорусской этнографии. II. К почитанию холмов, деревьев, источников, камней // ЖС. 1893. № 2.
- Довнар-Запольский 1909 — *Довнар-Запольский М.В.* Исследования и статьи. Т. 1. Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. Киев, 1909.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Драгоманов 1907 — *Драгоманов М.* За́мітки про слов'янські релігійні тай етичні легенди // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів, 1907. Т. 4. С. 197–406 (Зб. Фільологічної секції НТШ. 1907. Т. X).
- Дранникова, Новиков 2003 — *Дранникова Н., Новиков Ю.* Фольклорная экспедиция на Кулой // ЖС. 2003. № 2. С. 36–38.
- Дрвошанов 1982 — *Дрвошанов В.* Називите на адамовото јаболко (ротум Adami) во македонските говори // Литературен збор. Скопје, 1982. № 29/3. С. 79–85.
- Древнерусские княжеские уставы 1976 — *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / Изд. подгот. Я.Н. Щапов. М., 1976.
- Древнерусский лечебник 1977 — *Древнерусский лечебник* // Редкие источники по истории России. М., 1977. Вып. 1.
- Дубровина 1991 — *Дубровина С.Ю.* «Горькая осина...» // Рус. речь. 1991. № 3. С. 126–132.
- Дубровина 2000 — *Дубровина С.Ю.* Народное православие на Тамбовщине: Опыт этнолингвистического словаря. Тамбов, 2000.
- Дукова 2015 — *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.
- Дурасов 1988 — *Дурасов Г.П.* Обряды, связанные с домашним скотоводством, на Каргополье в конце XIX — начале XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988. С. 99–107.
- Дурлић 1996 — *Дурлић П.* Леска као мушки апотропеон код Поречких Влаха // ГЕИ. Београд, 1996. Књ. 45. С. 137–143.
- Дучић 1931 — *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48.
- Дучыц 2000 — *Дучыц Л.* Культывыя дрэвы ў Беларусі // SMSl. 2000. Кн. 3. С. 57–61.
- Душечкина 2002 — *Душечкина Е.В.* Русская елка: История, мифология, литература. СПб., 2002.
- Дыбо 1989 — *Дыбо А.В.* О названиях орешника в индоевропейских языках // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1985–87. М., 1989. С. 103–113.
- Дяків 2010 — *Дяків В.* Форми народної релігійності в підрадянському українському суспільстві 1920-х років // Зап. НТШ. Т. CCLIX. Праці секції етнографії і фольклористики. Львів, 2010. С. 273–305.
- Ђорђевић 1900 — *Ђорђевић Т.Р.* Трепетлика // Караџић. 1900. Год. II. Бр. 8 и 9. С. 149.
- Ђорђевић 1901 — *Ђорђевић Т.* Остаци обожавања дрвета у нас // Караџић. 1901. Год. 3. Бр. 6 и 7. С. 144–148.
- Ђорђевић 1938 — *Ђорђевић Т.* Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938 (СЕЗб. Књ. 53).

- Борђевић 1941 — *Борђевић Т.Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
- Борђевић 1953 — *Борђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. 1953. Књ. 67. С. 5–55.
- Борђевић 1958 — *Борђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
- Борђевић 1958а/1,2 — *Борђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2 (СЕЗб. Књ. 71, 72).
- Бурић 1934 — *Бурић С.* Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗб. 1934. Књ. 50. С. 196–209.
- ЕВ — Етнографичниј вiсник. Київ.
- ЕЗ — Етнографичниј збiрник. Львiв.
- ЕИМ — Етнографска институти с музеј. Рукописниј архив. Софија.
- ЕКЗ — Етно-културолошки зборник. Сврљиг.
- Елеонская 1914 — Сборник великорусских частушек / Под ред. Е.Н. Елеонской. М., 1914.
- Ердельановић 1951 — *Ердельановић Ј.* Етнолошка грађа о Шумадинцима. Београд, 1951 (СЕЗб. Књ. 64).
- Ермолаева 2012 — *Ермолаева Е.Е.* Мотивы Апокалипсиса в народном представлении и речи Пинежья // Речеваја и обрядоваја култура Русског Севера. Филолошкискиј практикум / Сост. И.С. Веселова, А.А. Степихов. СПб., 2012. С. 376–384.
- Ермолов 1901–1905 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1901–1905. Т. 1–4. Т. 1. 1901; Т. 2. 1905; Т. 3. 1905; Т. 4. 1905.
- Ершов 2003 — *Ершов В.П.* Ель — древо мертвых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. (Матер. IV Междунар. научн. конф. «Рябининские чтения–2003».) Петрозаводск, 2003.
- Ершов 2004 — *Ершов В.П.* Вечнозеленые — вечноживущие (Ель — дерево предков) // Кенозерские чтения. Матер. первой всерос. науч. конф. «Кенозерские чтения». Архангельск, 2004.
- Ершов 2009 — *Ершов В.П.* Ель (хвойные) в образной характеристике «ино-го мира» (на материале карельского фольклора) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сборник статей памяти Ю.Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2009. Вып. 2. С. 117–134.
- Етнички контакти 1997 — Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору. Београд, 1997.
- Етнографија на Българија 1985 — Етнографија на Българија. Софија, 1985. Т. 3. Духовна култура.
- Ефименко 1864 — *Ефименко П.С.* Памятники языка и народной словесности, записанные в Архангельской губ. // Памятная книжка Архангельской губ. на 1864 год. Архангельск, 1864. Отд. I. С. 9–20.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Ефименко 1878 — Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии / Собр. П.С. Ефименком. М., 1878. Ч. 2. Народная словесность.
- Ефимова 1997 — *Ефимова Е.С.* Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1997.

- Живковић, Ромелић 1997 — *Живковић Г., Ромелић Ж.* Чаробно билье // ЕКЗ. 1997. № 3. С. 291–296.
- Житие Адриана Пошехонского — Житие Адриана Пошехонского // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Собр. ОЛДП, Q. 100. Л. 35–36 (рукопись XVII–XVIII вв.).
- Житие Константина 1981 — Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., перевод и коммент. Б.Н. Флори. М., 1981. С. 70–92.
- Житие Трифона Вятского 1868 — Житие преподобного отца нашего Трифона, Вятского чудотворца. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1868.
- Житие Феодосия 1860 — Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия, иже в Тернове постниествовавшего..., с предисловием О. М. Бодянского; Сообщено Х.С. Даскаловым // ЧОИДР. 1860. Кн. 1, раздел III. С. 1–12.
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
- ЖС — Живая старина. СПб., 1891–1916; М., 1994–.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Зілінський 2013 — *Зілінський О.* Українські народні балади Східної Словаччини. Київ, 2013.
- Зімовыя песні — Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі / Уклад. З.Я. Мажэйкі. Мінск, 1975.
- Завойко 1914 — *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3/4.
- Завойко 1917 — *Завойко К.В.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Этнографический сборник. Тр. Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1917. Вып. 8.
- Завьялова 2006 — *Завьялова М.В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.
- Зайковская 1997 — *Зайковская Т.* Роль колючих и жгучих растений в духовной культуре юго-восточной Сербии на балкано-славянском фоне // ЕКЗ. 1997. Кн. 3. С. 53–58.
- Замовы 1992 — *Замовы* / Уклад., систэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Замовы 2009 — *Замовы* / Уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Мінск, 2009.
- Зап.НТШ — Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1892–1937. Т. 1–155; New York; Paris, 1948–1962. Т. 156–169.
- Запольский 1890 — *Запольский М.* Чародейство в северо-западном крае в XVII–XVIII вв. // ЭО. 1890. № 2.
- Запорожец 2003 — *Запорожец В.В.* Легенды из станицы Динской // ЖС. 2003. № 2. С. 39–40.
- Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско краище // СБНУ. 1918. Кн. 32.
- Захариев 1949 — *Захариев Й.* Пиянец // СБНУ. 1949. Кн. 45.
- Зборовський 2008 — *Зборовський П.* Різдвяний цикл свят за традицією села Верхне Висоцьке на Турківщині // НЗ. 2008. № 1–2. С. 49–58.
- Зеленин 1914–1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Петроград, 1914–1916. Т. 1–3.

- Зеленин 1933 — *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН. 7-я серия, отд-ние обществ. наук, 1933, № 6. С. 591–629.
- Зеленин 1933/1999 — *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999. С. 140–180.
- Зеленин 1937 — *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Института этнографии. М.; Л., 1937. Т. 15, вып. 2.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зечевий 1965 — *Зечевий Сл.* Лесници — лесковачки шумски духови // Лесковачки зборник. Лесковац, 1965. Бр. V. С. 16–23.
- Зечевий 1978 — *Зечевий Сл.* Народна веровања // ГЕМБ. 1978. Књ. 42. С. 443–467.
- Зечевий 1982 — *Зечевий Сл.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
- Зечевий 1993 — *Зечевий Сл.* Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ. 1993. Књ. 57. С. 257–274.
- Зимин 1920 — *Зимин М.М.* Ковернинский край // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 17.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Зорі 1991 — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М.Г. Василенка, Т.М. Шевчук. Київ, 1991.
- Зубрицкий 1895 — *Зубрицкий М.* Будинки і майстри // Жите і слово. Львів, 1895. Т. 3. С. 71–73.
- Ивакин 1979 — *Ивакин Г.Ю.* Священный дуб языческих славян // СЭ. 1979. № 2. С. 106–115.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2. С. 1–234. (Изв. ОЛЕАЭ. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1.)
- Иванов 1907 — *Иванов П.В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1907. Кн. 17.
- Иванов 1991 — *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: Народні вірування, повіря, демонологія. Київ, 1991. С. 430–497.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова-Бучатская 2011 — *Иванова-Бучатская Ю.В.* Немецкое Рождество: традиционные компоненты, предметы и символы в коллекциях и архивных материалах МАЭ // Культурное наследие народов Европы. СПб., 2011. С. 8–92. (Сборник МАЭ. Т. 57.)
- Иванчевий 1887 — *Иванчевий П.* Српске народне умотворине // Босанска вила. 1887. Год. 2. Бр. 7. С. 105–106.
- Ивашко 1994 — *Ивашко Л.А.* Диалектная фразеология и ее формирование на базе лексики народной речи. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филол. наук. СПб., 1994.
- ИЗВАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск.

- ИзвКОК — Известия Курского общества краеведения. Курск.
- ИИФЭ — Рукописный архив Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского Национальной академии наук Украины. Киев.
- Илиев 1892–1893 — *Илиев А.* Растительного царство // СБНУ. 1892. Кн. 7. С. 311–412; 1893. Кн. 9. С. 409–442.
- Илиев 1919 — *Илиев А.* Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на БАН. 1919. Кн. 18. С. 93–180.
- Илья Муромец 1958 — Илья Муромец / Подгот. текстов А.М. Астаховой. М.; Л., 1958.
- ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете.
- ИОЛЕАЭ — Известия имп. Об-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. М.
- Йорданова 1968 — *Йорданова Л.* За народни сурвачки в България // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1968. С. 265–299.
- ИСД 2006/12 — Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.
- Иваннікова 2011 — *Иваннікова Л.* Народна псалма про дітозгубництво в контексті вірувань та обрядовості Південно-Східної Волині // МіФ. 2011. № 3–4. С. 49–69.
- Ивченко 1996 — *Ивченко А.* Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. Харків, 1996.
- Из уст народу 1894 — Из уст народу / Зап. І. Франко // Жите і Слово. 1894. Т. 2.
- Јефтић 1958 — *Јефтић М.* Одбрана од града у Поцерини // ГЕМБ. 1958. Књ. 12. С. 281–292.
- Јокић 2013 — *Јокић Ј.* Свето и демонско дрвеће у српској фолклорној традицији // Биље у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2013. С. 5–18.
- Јуришић 1936 — *Јуришић Ј.* Етнографска грађа из Млаве // ГЕМБ. 1936. Књ. 11. С. 88–95.
- К. 1848 — К. Предрасудки и поверья крестьян в Петровском уезде Саратовской губернии // Отечественные записки. 1848. Т. 56. № 2. Отд. VIII. С. 201–206.
- К. 1911 — К. Из свадебных обычаев в Кемском уезде Арх. губернии: Свадебный день в с. Нюхче // Архангельские губернские ведомости. 1911. № 101.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН. М.
- КА РГГУ — Каргопольский архив историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета. М.
- Кабакова 1989 — *Кабакова Г.И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1989. Рукопись.
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г.И.* Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 312–317.
- Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Кабакова 2015 — *Кабакова Г.И.* Русские традиции застолья и гостеприимства. М., 2015.
- Каган 1988 — *Каган М.Д.* Апокрифы о крестном древе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1. А–К. Л., 1988. С. 60–66.

- Календарные обычаи 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники / Отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1977.
- Калуцков и др. 1998 — *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.
- Каменова 1992 — *Каменова А.* Пролетни обичаи от Чипровци // БЕ. 1992. № 4. С. 40–46.
- Капанци 1985 — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Капрусова 1994 — *Капрусова М.Н.* Дерево — двойник человека в мифологической и народно-поэтической традиции // Русская филология. Уч. записки Смоленского гуманитарного ун-та / Сост. и ред. В.С. Баевский. Смоленск, 1994. Т. 1. С. 81–97.
- Караџић — Караџић. Лист за српски народни живот, обичаје и предање. Алексинац.
- Каргополье 2009 — Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2009.
- Карпун 2012 — *Карпун М.А.* Растения в диалекте и традиционной культуре казаков-некрасовцев // Казаки-некрасовцы: язык, история, культура. Ростов н/Д, 2012. С. 381–389.
- Каспина 2001 — *Каспина М.М.* Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики. На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2001.
- Каспина, Мороз 2002 — *Каспина М.М., Мороз А.Б.* Библия в устной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 160–174.
- Киреевский 1911–1929 — Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Под ред. В.Ф. Миллера и М.Н. Сперанского. М., 1911. Вып. 1–2 (ч. 1–2); 1917. Вып. II, ч. 1; 1929. Вып. II, ч. 2.
- Климас 1989 — *Климас И.С.* Жанровое своеобразие русской устнопоэтической речи: На материале лексико-тематической группы «растительный мир». Воронеж, 1989. Дисс. ... канд. филол. наук.
- Климас 1991 — *Климас И.С.* Специфика названий растений в фольклорной лексике // РФ. Л., 1991. Т. 26. Проблемы текстологии фольклора. С. 134–142.
- Климчук 1978 — *Климчук Ф.Д.* Песенная традиция западнополесского села Симоновичи // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци. Београд, 1958 (СЕЗб. Књ. 23).
- Коваль 2011 — *Коваль Г.* Флористичний символічний код календарно-обрядової поезії українців // НЗ. 2011. № 3. С. 476–481.
- Ковачев 1914 — *Ковачев Й.* Народна астрономия и метеорология // СБНУ. 1914. Кн. 30. С. 1–85.
- Кожолянюк 2011 — *Кожолянюк О.* Про деякі особливості святкування дня Петра і Павла українцями Буковини (на прикладі Сторожинецького району) // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Одеса, 2011. С. 176–182.

- Козлова 2000 — *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и текстов. Омск, 2000.
- Козловська 1928 — *Козловська В.* Сторінка з обсягу культів. Свячений дуб слов'ян-поган // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1928. Вып. 1. С. 96–104.
- Козьма Пражский — *Козьма Пражский.* Чешская хроника / Вступ. ст., перевод и коммент. Г.Э. Санчука. М., 1962.
- Колева 1981 — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Колеса 1898 — *Колеса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. 1898. Т. 5.
- Колодюк 2006 — *Колодюк І.В.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ — початок ХХІ ст.). Київ, 2006.
- Колосов 1877 — *Колосов М.А.* Заметки о языке и народной поэзии северновеликорусского наречия // Сб.ОРЯС. 1877. Т. 17. № 3. С. 1–343.
- Колосова 2009 — *Колосова В.Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. М., 2009.
- Колосова 2015 — *Колосова В.Б.* Береза в славянской духовной культуре и быту // Береза. Сборник статей. СПб., 2015. С. 33–82.
- Колосова б/г — *Колосова В.Б.* Русская диалектная фитонимическая лексика в славянском языкевом континууме (этнолингвистическое и лингвогеографическое исследование). Рукопись.
- Колосько 2010 — *Колосько Е.В.* Метафорический перенос «растение — человек» в русских народных говорах // Этноботаника 2010. С. 69–77.
- Колпакова 1928 — *Колпакова Н.* Свадебный обряд на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2.
- Колчин 1899 — *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губ. // ЭО. 1899. № 3. С. 1–60.
- Колядки 1965 — Колядки та шедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965 (УкрНТ).
- Комарович 1936 — *Комарович В.Л.* Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М., 1936.
- Конкка 2013 — *Конкка А.* Карсикко. Деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013.
- Константин Багрянородный — Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989.
- Константинов 1896 — *Константинов П.* Разни обичаи през годината от Ахъ-Челебийско // СбНУ. 1896. Кн. 13. С. 19–25.
- Копаневич 1907 — *Копаневич И.К.* Народные песни, собранные и записанные в Псковской губернии // Труды Псковского археологического общества. Псков, 1907. Вып. 4. С. 1–109.
- Копаневич 1912 — *Копаневич И.К.* Народные песни, собранные и записанные во Псковской губернии // Труды Псковского археологического общества. Псков, 1912. Вып. 8. С. 137–187.
- Корепова и др. 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Кормина 1999 — *Кормина Ж.В.* Рекрутская обрядность: ритуал и социально-политический контекст // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции. СПб., 1999. Вып. 2. С. 36–50.

- Коробка 1910 — *Коробка Н.И.* Чудесное дерево и вещая птица // ЖС. 1910. № 3. С. 189–203; № 4. С. 281–304.
- Королёва 2012 — *Королёва С.Ю.* Представления о деревьях у русских и коми-пермяков Северного Прикамья (к вопросу о формировании культурных идентичностей) // Славянская культура и современный мир: Стратегия и практика полевых исследований. М., 2012. Вып. 15.
- Костић 1970 — *Костић П.* Обичај постављења застава на гроб // ГЕМБ. 1970. Књ. 33. С. 9–28.
- Костић 1984 — *Костић П.* Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају // ГЕМБ. 1984. Књ. 48. С. 311–339.
- Костомаров 1843 — *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843.
- Котельникова 2003 — *Котельникова Н.Е.* Дерево в русских поверьях и суеверных рассказах // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Худ. обработка дерева. М., 2003. Вып. 12.
- Котляревский 1868 — *Котляревский А.А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Котляревский 1868 — *Котляревский А.А.* Книга о древностях и истории поморских славян в XII веке // Котляревский А.А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3.
- Кофырин 1900 — *Кофырин Н.* Суеверия крестьян села Песчаного, Пудожского у. // Олонекские губ. вед. 1900. № 126. С. 2.
- Краев 1985 — *Краев Г.* Бабинден. София, 1985.
- Красноженова 1911 — *Красноженова М.* Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отдела имп. РГО. 1911. Т. 47. С. 65–86.
- Красс 2000 — *Красс Н.А.* Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка: На материале мифологии, фольклора и поэзии. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2000.
- Криничная 1993 — *Криничная Н.А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 2001 — *Криничная Н.А.* Русская народная мифопоэтическая проза. Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1.
- Криничная 2011 — *Криничная Н.А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера. М., 2011.
- Крстева 1987 — *Крстева А.* Народната медицина во Железник // МФ. 1987. Год. XX, бр. 39–40. С. 103–132.
- КС — Киевская старина. Киев.
- КСб — Курский сборник. Курск.
- КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания, Екатеринбург).
- КСК — Кодови словенских култура. Београд, 1996–. Бр. 1–.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Кънчева Мурджева 2007 — *Кънчева Мурджева И.* Етнографско изследване на с. Свобода (Чирпанско). София, 2007.
- Лаврентьева 1990 — *Лаврентьева Л.С.* Хлеб в русском свадебном обряде // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Л., 1990.

- Лазарева 2017 — *Лазарева А.А.* Символика дерева в сновидениях // Традиционная культура. 2017. № 4. С. 145–158.
- Латынин 1933 — *Латынин Б.А.* Мировое древо, древо жизни в орнаменте и фольклоре восточной Европы. Известия государственной Академии истории материальной культуры. Л., 1933. Вып. 69.
- Лебедева 1997 — *Лебедева Н.И.* Этнологические материалы // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1997.
- Левкиевская 1994 — *Левкиевская Е.Е.* Материалы по карпатской демонологии // СБФ. М., 1994. С. 251–261.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Леший // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 104–109.
- Левкович 2010 — *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Турківський район Львівської області) // МіФ. 2010. № 1(5). С. 71–87.
- Легенда о Св. Озере 1890 — Легенда о Св. Озере и сосне в Федоровском монастыре в с. Городце // Нижегородские губ. вед. Ч. неоф. 1890. № 9.
- Легенды і паданні 1983 — Легенды і паданні. Мінск, 1983.
- Лемківщина 1988/2 — Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1988. Т. 2.
- Лепкій 1883 — *Лепкій Д.* Як то дівчата приворожують женихів // Зоря. 1883. № 1. С. 6–7.
- Лепкій 1884 — *Лепкій Д.* Про народні забобони // Зоря. 1884. № 13. С. 105–115.
- Лилек 1894 — *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // ГЗМ. 1894. Св. 6. С. 141–166; 259–282; 365–388; 631–674.
- Лимеров 2008 — *Лимеров П.Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.
- Линтур 1963 — *Линтур П.В.* Народные баллады Закарпатья и их западнославянские связи // Доклады сов. делегации на V Международном съезде славистов. Киев, 1963.
- Линтур 1968 — *Линтур П.В.* Украинские балладные песни и их восточнославянские связи // РФ. М.; Л., 1968. Т. 11. С. 67–77.
- Листова 1993 — *Листова Т.А.* Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 48–83.
- Лірыка беларускага вясялля 1979 — Лірыка беларускага вясялля. Мінск, 1979.
- Ліс 1989 — *Ліс А.* Валачобныя песні. Мінск, 1989.
- Ловешки край 1999 — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Ловмянский 2003 — *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). М., 2003.
- Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Логинов 1993а — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Логинов 2000 — *Логинов К.К.* Обонежские ритуалы срубания дерева // ЖС. 2000. № 3. С. 11–13.
- Логинов 2003 — *Логинов К.К.* Похоронный обряд и кладбище поморского села Гридино // ЖС. 2003. № 2. С. 3–5.
- Логинов 2004 — *Логинов К.К.* Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии // ЖС. 2004. № 3. С. 2–6.

- Логинов 2006 — *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.
- Логинов 2010 — *Логинов К.К.* Заонежский праздник *Радкольское воскресенье* // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 37–45.
- Лоначевский 1875 — Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.
- Лопатин 2012 — *Лопатин Г.И.* «Похараны есць похараны...» (похоронно-поминальный обряд в Ветковском районе Гомельской области) // ЖС. 2012. № 3. С. 39–42.
- Лопатин 2013 — *Лопатин Г.* Варвара Грэцкая: «Я гаварю па-амяленскі» // *Palaeoslavica*. 2013. Vol. XXI, N 2.
- Лосиевский — *Лосиевский Вл.* О суверенном лечении русскими крестьянами детской болезни под названием грыжи // Архив РГО. LXIII. Д. 4. Л. 1–4.
- Ляметри 1862 — *Ляметри П.* Некоторые черты из крестьянского быта в Мещовском уезде // Экономист. 1862. Кн. 7/8. С. 25–48.
- Ляцкий 1912 — Стихи духовные / Тексты избрал Е.А. Ляцкий. СПб., 1912.
- М.Б. 1867 — *М.Б.* Сельские чары и заговоры — по Подольской губернии // Подольские епарх. вед. 1868. № 16. С. 499–503.
- Магницкий 1883 — *Магницкий В.* Поверья и обряды в Уржумском уезде // Календарь Вятской губ. на 1884 г. Вятка, 1883. С. 87–144.
- Магницкий 1888 — *Магницкий В.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: Этнографический сб. // Казанские губ. вед. 1888. Ч. неоф. № 107. С. 2.
- Маджаров 2001 — *Маджаров П.* Животът на източнотракийските българи в техните песни и разкази. София, 2001.
- Маєрчик 1995 — *Маєрчик М.* Шляхи трансформації символу світового дерева // НЗ. 1995. № 1. С. 25–31.
- Мазалова 1995 — *Мазалова Н.Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 63–109.
- Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послел., прим. и подг. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992.
- Максимов 1903/1989/1993 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903; [то же.] М., 1989; [то же.] М., 1993. Т. 1–2.
- Максимович 1877 — *Максимович М.А.* Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М.А. Собр. соч. Киев, 1877. Т. 2. С. 463–524.
- Малахова, Малахов 2014 — *Малахова А.С., Малахов С.Н.* Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI — начало XVII века). Армавир, 2014.
- Малинка 1902 — *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
- Малоха 1997 — *Малоха М.* Образ *липы* и *калины* в традиционной культуре и языке славян // Мова і культура / Язык и культура. Пятая международная конференция. Київ, 1997. Т. IV. С. 102–109.
- Малоха 1999 — *Малоха М.* Мифологическая языческая и христианская символика вербы в восточнославянских и польских фразеологизмах // *Etnolingwistyka*. 1999. Т. 11. S. 129–138.

- Малоха 2004 — *Малоха М.* Жизненный век человека в вегетативных метафорах и фразеологизмах // *Rossica Olomucensia XLII (Za rok 2003), 2. cast.* Olomouc, 2004. S. 559–563.
- Малоха 2004а — *Малоха М.* Демоническое в вегетативном коде традиционной культуры поляков // *Проблемы славяноведения.* Брянск, 2004. Вып. 6. С. 267–274.
- Мандельштам 1882 — *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.
- Мансуров 1930 — *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива О-ва исследователей Рязанского края. Вып. 1–5 // *Труды О-ва исследователей Рязанского края.* Рязань, 1930. Вып. 39 (4).
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СбНУ. Кн. 28).
- Маринов 1981, 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981, 1984. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи. 1981; т. 2: Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). 1984.
- Марјановић 1997 — *Марјановић В.* Култ дрва код Срба и Румуна у Јужном Банату // *ЕКЗ.* 1997. Књ. 3. С. 285–290.
- Мартинов 1958 — *Мартинов А.* Народописни материали от Граово // *СбНУ.* 1958. Кн. 49.
- Матов 1894 — *Матов Д.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобавания. От Велес // *СбНУ.* 1894. Кн. 11. Отд. Народни умотворения. С. 84–86.
- Маторин 1931 — *Маторин Н.* Женское божество в православном культе. М., 1931.
- Машкин 1903 — *Машкин А.С.* Приметы и предрассудки обоянских простолодинов // *КСб.* 1903. С. 1–69.
- МГУ ФП, ФЭ — Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной практики. Материалы фольклорных экспедиций.
- Мезерницкий 1908 — *Мезерницкий П.* Стародуб // *Рус. старина.* 1908. № 5. С. 399–407.
- Мельников-Печерский 1956 — *Мельников-Печерский П.И.* В лесах. М., 1956. Кн. 1.
- Менцеј 1996 — *Менцеј М.* Врба — посредник између овог и оног света // *КСК.* 1996. Бр. 1. С. 31–35.
- Метлинский 1854 — *Метлинский А.* Народные южнорусские песни. Киев, 1854.
- Мијатовић 1907 — *Мијатовић С.М.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // *СЕЗб.* 1907. Књ. 7.
- Мијатовић 1928 — *Мијатовић С.* Обичаји у Ресави // *ГЕМБ.* 1928. Књ. 3. С. 26–39.
- Мијатовић 1957 — *Мијатовић Ст.М.* Етнографске забелешке из Левча, Темнића, Белице и Ресаве // *ГЕМБ.* 1957. Књ. 20.
- Мијатовић, Бушетић 1925 — *Мијатовић Ст., Бушетић Т.* Технички радови Срба селяка у Левчу и Темнићу // *СЕЗб.* 1925. Књ. 32. С. 1–168.
- Мигалка 1932 — *Мигалка И.* Колядки // *ПР.* 1932. Р. 9. С. 150–156.
- Миладинови 1981 — *Български народни песни събрани от братя Миладинови.* София, 1981.
- Милићевић 1894 — *Милићевић М.Т.* Живот Срба селяка. Београд, 1894 (СЕЗб. Књ. 1).

- Милорадович 1897 — *Милорадович В.П.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 гг. // Сб.ХИФО. 1897. Т. 10. С. 1–233.
- Милорадович 1900/том — *Милорадович В.П.* Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // КС. 1900. Т. 68. Кн. 1. С. 46–61; кн. 2. С. 192–206; кн. 3. С. 373–395; Т. 69. Кн. 2. С. 160–173; кн. 3. С. 310–334; Т. 70. Кн. 1–2. С. 51–65.
- Милорадович 1909 — *Милорадович В.* Украинские тайные знания и чары (Этнографический очерк) // Пошана. Сб.ХИФО. 1909. Т. 18. С. 232–243.
- Милорадович 1991 — *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.
- Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомольског // СЕЗБ. 1913. Књ. 19. С. 1–442.
- Милосављевић, Марковић-Крстић 1997 — *Милосављевић Љ., Марковић-Крстић С.* Свето дрвеће у Заплању и Топлици // ЕКЗ. 1997. Књ. 3. С. 297–300.
- Миловшевић 1937 — *Миловшевић М.* Народне празноверие у копаоничком селима у Ибру // ГЕМБ. 1937. Књ. 12. С. 204–208.
- Миненок 2000 — *Минёнок Е.В.* Бабка Неживая // ЖС. 2000. № 1. С. 32–34.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подгот. В.В. Митрофанова. Л., 1968.
- Мифология коми 1999 — Мифология коми / Руководитель авторского коллектива Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1.)
- Мифология Пинежья 1995 — Мифология Пинежья / Вступ. ст., подготовка текстов, коммент. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1995.
- Мицева 1994 — Невидими ношци гости / Подбор и научен коментар: Евгения Мицева. София, 1994.
- Мишовић 1952 — *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952 (СЕЗБ. Књ. 65).
- МіФ — Міфологія і фольклор. Львів.
- Мороз 1996 — *Мороз А.Б.* Символика яблока и яблони в сербских календарных обрядовых песнях // КСК. 1996. Бр. 1. С. 37–46.
- Мороз 2000 — *Мороз А.Б.* Народное огородничество у восточных славян как система кодов // КСК. 2000. Бр. 5. С. 131–145.
- Мороз 2004 — *Мороз А.Б.* Народная агиография Каргополя // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2004. Вып. 3. С. 43–61.
- Мороз 2013 — Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М., 2013.
- Морозов, Слепцова 1993 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- Морозов 2012 — *Морозов И.А.* Корни древа: интерпретации архетипического образа «древа» в современном кинематографе // ЭО. 2012. № 6. С. 60–72.
- Морозов, Слепцова 2004 — *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- Морозов, Смольников 1997 — *Морозов И.А., Смольников С.Н.* Некрута // Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 232–233.

- Мочульский 1893 — *Мочульский В.Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.
- Мршевић-Радовић 2008 — *Мршевић-Радовић Д.* Фразеологија и национална култура. Београд, 2008.
- МУРЕ — Матеріали до українсько-руської етнології й антропології. Львів.
- Мушинка 1957 — *Мушинка М.* Заговори и календарная обрядность села Куров // Дукля. 1957. Р. 5, № 4. С. 80–97.
- Мушинка 1967 — 3 глибини віків. Антологія усної народної творчості Східної Словаччини / Склав М. Мушинка. Пряшів, 1967.
- МФ — Македонски фолклор. Скопје.
- На путях из земли Пермской 1989 — На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Напольских 2012 — *Напольских В.В.* Мифологема мирового древа и мифологии народов уральской языковой семьи // ЭО. 2012. № 6. С. 19–29.
- Народната култура в София 1984 — Народната култура в София и Софийско. София, 1984.
- Народная демонология Полесья 2010/1, 2012/2 — Народная демонология Полесья. Публикация текстов в записях 80–90-х годов XX века / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012.
- Народная медыцына 2007 — Народная медыцына. Беларуская народная творчасць / Уклад. Т.В. Валодзінай. Мінск, 2007.
- Народная проза 1992 — Народная проза / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992.
- Народне песме 1964 — Народне песме у записима XV–XVIII века. Београд, 1964.
- НГУ ФА — Нижегородский государственный университет, Фольклорный архив.
- Невская 1993 — *Невская Л.Г.* Об одном эндемическом фразеологизме: лит. pat ugnies duoda — бел. jak duba daje // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 211–215.
- Невский 1931 — *Невский А.* Заповедные роши Вологодского края // Сообщения ГАИМК. 1931. Т. 11–12. С. 61–62.
- Неклюдов 2011 — *Неклюдов С.Ю.* Голая невеста на дереве // СБФ. Винограде. М., 2011. С. 195–204.
- Неклюдов 2016 — *Неклюдов С.Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М., 2016. (Литература как традиция. 2.)
- Некрылова 1991 — Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1991.
- Ненадавец 2003 — *Ненадавец А.М.* Шанаванне дрэваў старажытнымі беларусамі // Міфалогія. Духоўныя вершы. Мн., 2003. С. 49–119. (Беларускі фальклор. Жанры, віды, пазтыка. Кн. 5.)
- Нижегородские заговоры 1997 — Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- НЗ — Народнонавчѣ зошити. Львів, 1995–.
- Никитина 1993 — *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина 2009 — *Никитина С.Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.
- Никитина, Кукушкина 2000 — *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. Опыт тезаурусного описания. М., 2000.

- Никифоров 1922 — *Никифоров А.И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Николаев, Страхов 1987 — *Николаев С.Л., Страхов А.Б.* К названию Бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987. С. 149–163.
- Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // ГЕИ. 1961. Књ. 9–10. С. 113–137.
- Николић 1991 — *Николић И.* Мотив проклињања трепетљике у македонској, српскохрватској и бугарској народној поезији // МФ. 1991. Год. 24, бр. 48. С. 9–15.
- Николић 1996 — *Николић Д.* Горње Драгачево. Београд, 1996.
- Николић-Стојанчевић 1974 — *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавље. Етнолошка испитивања. Београд, 1974 (СЕЗб. Књ. 86).
- Николов 2003 — *Николов И.* Растителният код в строителната обредност на българите // Растителният и животинският свят. 2003. С. 130–137.
- Николова 2014 — *Николова Н.* «Да си здрав и силен като дъб». Митологичен и символен образ на дъба в българската лингвокултура // Българска реч. 2014. Год XX. № 3. С. 53–61.
- Новгородская первая летопись — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисловием А.Н. Насонова. М.; Л., 1950.
- Новгородские былины 1978 — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1978.
- Новгородский фольклор 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001.
- Новицкий 1913 — *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. Екатеринослав, 1913.
- Новичкова 2001 — *Новичкова Т.А.* Эпос и миф. СПб., 2001.
- Новозаветные апокрифы 2001 — Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С.А. Ершова. СПб., 2001.
- Номис 1864 — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864.
- Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.
- Носова 1993 — *Носова Г.А.* Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 84–122.
- Носович 1973 — Белорусские песни, собранные И.И. Носовичем // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5. С. 45–280.
- Носович 1870 — *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- НТКПО 2002/1, 2 — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- Оболенская, Топорков 1990 — *Оболенская С.Н., Топорков А.Л.* Народное православиe и язычество в Полесье // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–177.
- Овсянников 1869 — *Овсянников А.* Замечательное дерево в Мологском уезде // Ярославские губ. вед. 1869. Ч. неоф. № 49. С. 1–2.

- Ойноткинова 2013 — *Ойноткинова Н.Р.* Библейские сюжеты и мотивы в нескажочной прозе алтайцев // ЖС. 2013. № 3.
- Онишкевич 1984 — *Онишкевич М.И.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 1, 2.
- Онишук 1909 — *Онишук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // МУРЕ. 1909. Т. 11, ч. 2. С. 1–139.
- Онишук 1912 — Народний календар. Звичаї і вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. Антін Онишук // МУРЕ. 1912. Т. 15. С. 1–61.
- Орел 1988 — *Орел В.Э.* О некоторых славянских и индоевропейских названиях деревьев // Этимология 1985. М., 1988. С. 27–38.
- Осокин 1856 — *Осокин С.М.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии). Статья вторая // Современник. 1856. № 11. Смесь. С. 1–40.
- Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.
- Ошуркевич 2010 — *Ошуркевич О.* З легенд і переказів села Скулина // МіФ. 2010. № 3–4.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. М.
- Павловић 1921 — *Павловић Ј.М.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗб. 1921. Књ. 22. С. 1–271.
- Павловић 1929 — *Павловић Ј.* Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања). Београд, 1929.
- Пазынин 2002 — *Пазынин В.В.* Деревья в свадебных и бытовых песнях (сопоставление традиционной символики обрядовой и необрядовой лирики) // Актуальные проблемы филологической науки: взгляд нового поколения. М., 2002.
- Пазынин 2005 — *Пазынин В.В.* Образы деревьев в русской народной лирике (к проблеме ассоциативного наполнения). М., 2005. Дисс. ... канд. филол. наук.
- Пазынин 2010 — *Пазынин В.В.* Ассоциативное поле образа «дуб» в русской традиционной культуре // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 181–190.
- Палескае вяселле 1984 — Палескае вяселле / Уклад. В.А. Захарава. Мінск, 1984.
- Пантелић 1974 — *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буџака // ГЕМБ. 1974. Књ. 37. С. 179–228.
- Панченко 1998 — *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Святые северо-запада России. СПб., 1998.
- Панченко 2008 — *Панченко А.* «Заложные родители»: Смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008. С. 232–259.
- Панченко 2012 — *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.
- Панченко, Штырков 2001 — *Панченко А.А., Штырков С.А.* Предания // Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. СПб., 2001. С. 203–205.

- Парпулова 1980 — *Парпулова Л.* Чудесните дървета в българските вълшебни приказки // БФ. 1980. № 6. С. 12–24.
- Парфило 2010 — *Парфило Т.* Образ вербы в восточнославянских легендах библейской тематики // Традиционная культура. 2010. № 4. С. 97–108.
- Пастернак 1929 — *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту // МУРЕ. 1929. Т. 21/22. С. 321–352.
- Патканов 1892 — *Патканов С.А.* Заговори и поверья. От ружья // ЖС. 1892. № 3. С. 146–147.
- Пахаванні 1986 — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- ПВЛ — Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. СПб., 1996.
- Певин 1894 — *Певин П.* Очерк Горского прихода, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // Олонецкие губ. вед. 1894. Ч. неоф. № 56.
- Пенушлиски 1968 — *Пенушлиски К.* Обредни митологични песни. Скопје, 1968.
- Передриенко 1984 — Лікарські та господарські порадики XVIII ст. / Підгот. до видання В.А. Передриенко. Київ, 1984.
- Перетц 1894 — *Перетц В.Н.* Деревня Будогоща и ее предания. (Этногр. очерк). СПб., 1894.
- Песни Киреевского 1911 — Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1.
- Петреска 1997 — *Петреска В.* Македонските народни верувања за свети дрвја и свети води // ЕКЗ. 1997. Књ. 3. С. 267–273.
- Петров 1972 — *Петров П.* Повторното цъфтене на растенията в поверията на българите // Известия на Етнографския институт с музей. БАН. Кн. 14. София, 1972.
- Петров 1974 — *Петров П.* Лечебните свойства на леската в народните поверия // Известия на етнографския институт с музей. 1974. Кн. 16. С. 375–457.
- Петров 2013 — *Петров Н.* Проблемы описания локальной традиции: указатель сюжетов и мотивов топонимических и исторических преданий // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2013. С. 227–246.
- Петровић 1938 — *Петровић Ал.* Црни глог у народном веровању // ГЕМБ. 1938. Књ. 13.
- Петровић 1948 — *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ. 1948. Књ. 58.
- Петровић 2014 — *Петровић С.* Причешћивање биљем и плодовима дрвећа // Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике / Уред. З. Карановић. Нови Сад, 2014. Књ. 2. С. 71–82.
- Петровић 2016 — *Петровић С.Д.* Мотив тешких задатака и биљни кол у српском и јужнословенском фолклору // Гора Љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба. III). Нови Сад, 2016. С. 57–67.
- Петрухин 1999 — *Петрухин В.Я.* «Перебранка» на мировом древе: к истокам славянского мифологического мотива // Славянские этюды. Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 340–347.
- Петрухин 2001 — *Петрухин В.Ј.* Дрво света // Словенска митологија: Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001. С. 163–164.
- Пећо 1925 — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. 1925. Књ. 32. С. 359–386.

- Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых (Подготовка текстов и комментарии А.В. Пигина) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 241–249.
- Пирин пее'85 — Пирин пее'85 / Отг. ред. Т.И. Живков. София, 1990.
- Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. Етнографски проучвания на Югозападна България / Ред. В. Хаджиниколов. София, 1980.
- Пісні з родин 2013 — Пісні з родин і хрестин / Упоряд. А.І. Іваницький. Вінниця, 2013.
- Пісні Поділля — Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. / Упор. В.С. Мишанич. Київ, 1976.
- ПКП 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Сост. И.И. Земцовский. Л., 1970.
- Платонов 2007 — *Платонов Е.* Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 231–280.
- Плетнев 1903 — *Плетнев М.А.* Народные поверья, существующие в Тверском уезде // Сборник Тверского общества любителей истории, археологии и естествознания. Тверь, 1903. Вып. 1. С. 317–320.
- Пловдивски край 1986 — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова, Седакова 2012 — *Плотникова А.А., Седакова И.А.* Судженицы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 199–202.
- Плюханова 2016 — *Плюханова М.Б.* Древо Богоматери и икона на древе // Плюханова М. Кипѣние свѣта. Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 521–569.
- Погребальные обряды 1860 — Погребальные обряды в Житомирском уезде // Волынские губ. вед. 1860. Ч. неоф. № 29–33.
- Подюков и др. 1991 — *Подюков И.А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991.
- Подюков 2014 — К пиру едется, а к слову молвится. Народная паремика Пермского края / Науч. ред. И.А. Подюков. СПб., 2014.
- Подюков и др. 2004 — *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.
- Покровский 2001 — *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М., 2001.
- Полесские заговоры 2003 — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
- Полесский сборник 1983 — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- Поліські замовляння 1995 — Поліські замовляння / Зібрав та уклав В. Мойсієнко. Житомир, 1995.
- Попов 1903 — *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

- Попов 1903а — *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губернии Кадниковского уезда // ЖС. 1903. Вып 1/2. С. 188–224.
- Попов 1912 — *Попов В.М.* Словарь воровского и арестантского языка. Киев, 1912.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светцы близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1994 — *Попов Р.* Леска // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Пословицы Даля 1997 — *Даль В.* Пословицы и поговорки русского народа. СПб., 1997.
- Потанин 1899 — *Потанин Г.Н.* Этнографические заметки на пути от г. Николая до г. Тотьмы (Окончание) // ЖС. 1899. Вып. 2. С. 167–235.
- Потахин 2015 — *Потахин С.Б.* Использование древесных пород коренным населением восточной Фенноскандии: ретроспективный анализ // Рябининские чтения–2015. Петрозаводск, 2015. С. 230–231.
- Потебня 1883/1, 1887/2 — *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1; 1887. Т. 2.
- Потебня 1887а — *Потебня А.А.* Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Рус. филол. вестник. 1887. Т. 17, № 1. С. 30–68.
- Потебня 1989 — *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
- Потебня 2000 — *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 5–91.
- ПР — Подкарпатска Русь. Ужгород.
- Праведников 2010 — *Праведников С.П.* Лексика, описывающая животный и растительный мир, в курских сказках А.Н. Афанасьева // Курское слово. 2010. Вып. 7. С. 56–67.
- Православие и русская культура 1993/1–2 — Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 1–2.
- Примовски 1952 — *Примовски В.* Ела се вие, превива. Родопски народни песни. София, 1952.
- Примовски 1973 — *Примовски А.* Бит и култура на родопските българи // СБНУ. 1973. Кн. 54.
- Прислів'я 1989 — *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини.* Київ, 1989.
- Причитания 1960 — Причитания / Вступ. стаття К.В. Чистова. Л., 1960. (Библиотека поэта.)
- Проза Падзвіння 2011 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1 / Уклад. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011.
- Прокошева, рукопись — *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров (рукопись).
- Пропп 1958 — *Пропп В.Я.* Волшебное дерево на могиле // Сов. этнография. 1934. № 1–2.
- Пропп 1958 — *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Протапопова 2004 — *Протапопова О.В.* Лексика природы в системе языковой культуры (На материале тамбовских говоров и произведений писателей XIX–XXI вв., связанных с Тамбовским краем). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2004.

- Процветший крест 2008 — Процветший крест. Иконография «Плоды страданий Христовых». Из церквей, музейных и частных собраний России, Германии, Италии, Швейцарии / Автор-составитель О. Кузнецова. М., 2008.
- Пузанов 2018 — Пузанов Д.В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. СПб., 2018.
- Путилов 1962 — Народные исторические песни / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Б.Н. Путилова. М.; Л., 1962.
- Путилов 1965 — Путилов Б.Н. Славянская историческая баллада. М.; Л., 1965.
- Пухова 2009 — Былички и бывальщины Воронежского края: сборник текстов / Подготовка текстов, сост., вступ. ст. и примеч. Т.Ф. Пуховой. Воронеж, 2009.
- Пыщуганье 2001 — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной. Пыщуг, 2001.
- Рагович 2001 — Рагович У.А. Песенны фальклор Палесся: У 3-х т. Минск, 2001. Т. 1.
- Раденковић 1996 — Раденковић Љ. Символика света у народној магији Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1996а — Раденковић Љ. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденкович 2010 — Раденкович Л. Символика неплодовых деревьев // Этноботаника 2010. С. 102–107.
- Раденкович 2012 — Раденкович Л. Убиение стариков // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 339–341.
- Радовановић 1928 — Радовановић Б. Празноверие и бајање у неколико села југозападног Стига // ГЕМБ. 1928. Књ. 3. С. 98–101.
- Радович 2008 — Радович Р. Звичаї та обряди, пов'язані із спорудженням житла на заході Галицької Бойківщини // НЗ. 2008. № 3–4. С. 253–271.
- Разумовская 1993 — Разумовская Е.Н. Современная заговорная традиция некоторых районов русского Северо-Запада (по полевым материалам 1973–1988 гг.) // РФ. 1993. Т. 27. С. 257–273.
- Раичевић 1931 — Раичевић С. О сточарству и сточарском животу у Васојевићима // ГЕМБ. 1931. Књ. 6. С. 55–72.
- Райчев 1973 — Народни песни от Средните Родопи / Записал А. Райчев. София, 1973.
- Ражковић-Кожеляц 1997 — Ражковић-Кожеляц Љ. Магично биље у обредној и обичајној лирици Тимочке крајине // ЕКЗ. 1997. Књ. 3. С. 241–247.
- Ракшиева 2003 — Ракшиева С. Растителна и животинска символика при обозначение на чуждото // Растителният и животинският свят 2003. С. 5–18.
- РАМ — Российская академия музыки им. Гнесиных. Фольклорный архив кабинета народной музыки.
- Растителният и животинският свят 2003 — Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи. Стара Загора, 2003. София, 2003.
- РДС 1995 — Русский демонологический словарь / Сост. Т.А. Новичкова. СПб., 1995.
- Рейли 2004 — Рейли М.В. Северные поверья и мифологические рассказы (Экспедиционные материалы конца 1970–1980-х гг.) // РФ. 2004. Т. 32. С. 396–425.

- Религия и церковь в Сибири 1992 — Религия и церковь в Сибири: сборник научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1992.
- Репников 1931 — *Репников Н.И.* Жальники Новгородской земли // Известия ГАИМК. 1931. Т. IX, вып. 5.
- Речник на македонската поезија — Речник на македонската народна поезија. Скопје, 1983-. Т. 1-.
- Ристески 2000 — *Ристески Љ.* Посмртно оро во традициите на балканските Словени // SMSI. 2000. № 3. С. 133–148.
- РКЖБН — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006; Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2006; Т. 4. Нижегородская губерния. СПб., 2006; Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды. СПб., 2007. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды. СПб., 2008.
- Ровинский 1881 — *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1–5.
- Рогович 1874 — *Рогович А.* Опыт словаря народных названий (растений) Юго-Западной России с некоторыми поверьями и рассказами о них // Зап. Юго-Западного отд. РГО. Киев, 1874.
- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура / Отг. ред. Р. Попов, С. Гребенарова. София, 1994.
- Розенберг 1901 — *Розенберг Л.К.* Корреспонденция из Ст. Родниковская (Лабинск. отдела) (Народные развлечения. — Средство от чирьев. — Заговор) // Кубанские обл. вед. 1901. № 218. С. 2.
- Романов 1889 — *Романов Е.Р.* Опыт белорусского народного снотолкователя // ЭО. 1889. № 3. С. 54–72.
- Романов 1891, 1912 — *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4, 5; Вильна, 1912. Вып. 8.
- Романов 1911 — *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1.
- Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Русский рисованный лубок 1992 — Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Гос. Исторического музея / Сост. Е.И. Иткина. М., 1992.
- РФ — Русский фольклор. Л., СПб.
- РФВ — Русский филологический вестник. Варшава.
- Рыбников 1–3 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б.Н. Путилова. Петрозаводск, 1989–1991.
- Рыбников 1864–1867/3,4 — Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. М.; Петрозаводск, 1864. Ч. 3; СПб., 1867. Т. 4.
- РЭМ — Российский этнографический музей. Архив. Ф. 1, оп. 7 (Тенишевский архив).
- РЭФ — Русский эротический фольклор / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 1995.
- Савельева 1995 — *Савельева Н.В.* Тис // Энциклопедия «Слова о полку Игоре»». СПб., 1995. Т. 5. С. 116.

- Савушкина 1972 — *Савушкина Н.И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // РФ. 1972. Т. 13. С. 57–76.
- Савченко 1926 — *Савченко Ф.* Родины, хрестини, похрестини (невидан запис 1854 р. Опанаса Марковича) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1926. Вип. 1–2. С. 76–82.
- Савченко — *Савченко И.* Легенда о происхождении сороки (Из поверий крестьян Киевской губ.) // Архив РГО. Разряд VI. Дело 20. Л. 1–4.
- Садовников 1976 — *Садовников Д.Н.* Загадки русского народа. М., 1976.
- Сазонова 2015 — *Сазонова Н.И.* «Шествие на осляти» в России XVI–XVII вв.: содержание и смысловые трансформации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. Вып. 2 (4). С. 115–125.
- Сакар 2002 — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване / Отг. ред. Р. Попов. София, 2002.
- Сакральная география 2008 — Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008.
- Самарџија 2014 — *Самарџија С.Д.* Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији // Биље у традиционалној култури Срба. II. Нови Сад, 2014. С. 5–18.
- Самарџија 2016 — *Самарџија С.Д.* Приче о постанку и особинама биља и растиња (Антологија) // Гора Љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба. III). Нови Сад, 2016. С. 199–230.
- Самарџија 2016а — *Самарџија С.Д.* Настанак и особине биље у фолклорним обрадама // Гора Љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба. III). Нови Сад, 2016. С. 21–40.
- Самоделова 2010 — *Самоделова Е.А.* Вербa и береза в региональных традициях Центральной России // Образный мир традиционной культуры. М., 2010. С. 191–210.
- Санникова 1990 — *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- Санникова 1994 — *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 44–83.
- Сапунов 1961 — *Сапунов Б.В.* «Тисовая кровать Святослава» (Из реального комментария к «Слову о полку Игореве») // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 323–326.
- Сб.МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., СПб.
- Сб.ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
- Сб.МОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
- СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1–.
- Сб.ХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.
- Сборник Кирши Данилова 1977 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е доп. изд. / Подг. А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М.

- Свенцицкая, Скогорев 1999 — *Свенцицкая И.С., Скогорев А.П.* Евангелие Псевдо-Матфея // Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и Свидетелях Христовых. М., 1999.
- Свет флоре 2013 — Свет флоре у веровању, причи, песми, магијској пракси и лечењу (антологија текстова) // Биље у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2013. С. 131–155.
- Свидницький 1861 — *Свидницький А.* Великдень у подолян // Основа. СПб., 1861, ноябрь–декабрь.
- Свительская 1995 — *Свительская В.Л.* Опыт картографирования полесского погребального обряда // СБФ. М., 1995. С. 188–208.
- Свод рус. фольклора 2 — Былины: в 25 тт. Т. 2: Былины Печоры: Север Европейской России / Отв. ред. А.А. Горелов. СПб., 2001.
- Свенціцький 1912 — *Свенціцький І.* Похоронні голосія // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32.
- Свѣтлик 1929 — *Свѣтлик П.* Народнѣ повѣря, ворожки, примовки и обычаѣ // ПР. 1929. Р. 6. С. 86–88; 113–116; 144–146.
- Свѣтлик 1930 — *Свѣтлик П.* Дводушник // ПР. 1930. Р. 7. С. 52–56.
- СГК — Словарь говоров Карелии и смежных областей.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СДГВО — Словарь донских говоров Волгоградской области. Вып. 2. Д–Й / Под ред. Р.И. Кудряшовой. Волгоград, 2006. Вып. 1; 2007. Вып. 2.
- Седакова 1992 — *Седакова И.А.* Хлеб в традиционной обрядности болгар. Родины и основные этапы развития ребенка // СБФ. Верования. Текст. Ритуал. М., 1992. С. 130–138.
- Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- Седакова 2012 — *Седакова И.А.* Сладкий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 33–39.
- СЕЗб — Српски етнографски зборник. Београд.
- Селиванов 1861 — *Селиванов А.И.* Домовой, леший, водяной и русалки, колдуны, ведьмы, знахари и обмирающие, обряды, приметы и гадания // Воронежский литературный сб. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 375–392.
- Селиванов 1886 — *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.
- Семенов 1893 — *Семенов П.* О народной медицине в ст. Слепцовской, Сунженского отдела Терской области // Сб.МОМПК. 1893. Вып. 16, отд. II. С. 1–15.
- Сенько 1993 — Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді / Упоряд. І. Сенько. Ужгород, 1993.
- Серебрякова 2008 — *Серебрякова О.* Мантичні дії з рослинами в зимовому циклі свят українців // НЗ. 2008. № 3–4. С. 272–278.
- Сержпутоўскі 1926 — *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926.
- Сержпутоўскі 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў. Менск, 1930.

- Сержпутоўскі 1930/2009 — *Сержпутоўскі А.* Русальная нядзеля. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 2009.
- Сивопляс 2008 — *Сивопляс И.* «Святая земля» и без-покойные «опойцы» (По материалам Государственного архива Ульяновской области) // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008. С. 272–279.
- Сикимих 1996 — *Сикимих Б.* Еротске конотације фитонима у народним заго-неткама // КСК. 1996. Бр. 1. С. 57–67.
- Сикимих 1999 — *Сикимих Б.* Баво и јалова жена // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 416–449.
- Сикимих 2016 — *Сикимих Б.* Дрво без корена: дендроним у српским и јужно-ловенским загонеткама // Гора Љильанова (Биље у традиционалној култури Срба. III). Нови Сад, 2016. С. 81–94.
- Синило 2008 — *Синило Г.В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета): учеб. пособие. М., 2008.
- Сисиниева легенда 2017 — Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 2017.
- Сілецький 2002 — *Сілецький Р.* Вибір будівельного матеріалу в українців (заборони, прикмети, звичаї, повір'я) // Вісник Львівського ун-ту. Сер. істор. 2002. Вип. 37. Ч. 1. С. 525–541.
- Сілецький 2008 — *Сілецький Р.* Обрядове будівельне деревце («вільце») на Поліссі // Вісник Львівського ун-ту. Сер. істор. 2008. Вип. 43. С. 382–420.
- Сілецький 2011 — *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців. Львів, 2011.
- Сілецький 2015 — *Сілецький Р.* Бузина в народних демонологічних повір'ях українців // Наукові зошити історичного факультету Львівського ун-ту. 2015. Вип. 16. С. 140–150.
- Сказания о... Пресвятой Богородице 1904 — Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. С изложением пророчеств и прообразований, относящихся ней, учения церкви о ней, чудес и чудотворных икон ее, на основании Священного Писания, свидетельств Св. Отцев и церковных преданий. М., 1904.
- Скрипиль 1949 — *Скрипиль М.О.* Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении к русской сказке // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1949. Т. 7.
- Славянские древности 1–5 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
- Словарь Ушакова — Электронное издание «Толковый словарь русского языка Ушакова». М., 1999.
- Словесна магія 1998 — Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.
- Смилянская 2002 — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение 2002. С. 99–172.
- Смильанић 1960/1961 — *Смильанић Т.* Старе народне мијачке песме // ГЕИ. 1960–1961. Књ. 9–10. С. 139–170.
- Смилянская 2011 — *Смилянская Е.Б.* «Три дороги есть: одна в ад и муку, другая в огонь, а третья в рай...» Повествования о вере и спасении старообрядцев

- Верхокамья // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России ХХ–ХХІ вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянкой. М., 2012. С. 49–166.
- Смирнов 1878 — *Смирнов А.* Народные способы заключения брака // Юридический вестник. 1878. Год 10, № 5. С. 661–663.
- Смирнов 1899 — *Смирнов Н.* Слова и выражения воровского языка, выбранные из романа Вс. Крестовского «Петербургские трущобы» // Известия ОРЯС. СПб., 1899. Т. IV, кн. 3. С. 1065–1087.
- Смирнов 1912 — *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). М., 1912. (ЧОИДР. 1912. Т. 242. Кн. 3.)
- Смирнов 1920 — *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Кострома, 1920. С. 21–126.
- Смирнов 1922 — *Смирнов М.И.* Сказки и песни Переславль-Залесского уезда. М., 1922.
- СМЭС 2003/1–2 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1. Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова.
- Соболева 1926 — *Соболева А.* Народные наговоры и заговоры // Бюллетень Северо-Восточного обл. бюро краеведения. 1926. Вып. 3. С. 28–29.
- Соболевский 1–7 — *Соболевский А.И.* Великоорусские народные песни. СПб., 1895–1902. Т. 1–7.
- Сокил 1995 — *Сокил В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- Соколова 1970 — *Соколова В.К.* Рязанские варианты сказки о Петре и Февронии // Вопросы литературы и методики ее преподавания. Рязань, 1970. С. 252–254.
- Соколова 1995 — *Соколова Л.В.* Древо // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 138–141.
- Соколовы 1915 — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сосенко, Шевчук 2012 — *Сосенко П., Шевчук Т.* Космогонійні виміри дитинства // МіФ. 2012. № 1. С. 22–43.
- Софрић 1912 — *Софрић П.* Главније биље у народном веровању и предању код нас Срба / По Ангелу де Губернатису скупио и саставио Нишевљанин (Павле Софрић). Београд, 1912.
- Спасов 1900 — *Спасов Д.* Обичаи периодически. От село Бариево (Софийско) // СБНУ. 1900. Кн. 16/17, ч. 2. С. 3–9.
- Сперанский 1895 — *Сперанский М.Н.* Славянские апокрифические евангелия. Общий обзор. М., 1895.
- Спространов 1898 — *Спространов Е.* Тълкувание на природни явления. От Охрид // СБНУ. 1898. Кн. 15. Отд. III. С. 59–70.
- Спространов 1900 — *Спространов Е.* Песни из личния живот. От Крушево // СБНУ. 1900. Кн. 16/17, ч. 2. С. 72–75.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1965. Вып. 1–.

- Српски митолошки речник 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.*
Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- СРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- ССМ 2 — Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Київ, 1978. Т. 2.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М., 1948–1965. Т. 1–17.
- Станојевић 1933 — *Станојевић М.* Из народног живота у Тимоку // ГЕМБ. 1933. Књ. 8. С. 59–71.
- Старинная севская свадьба 1978 — Старинная севская свадьба. М., 1978.
- Старославянский словарь — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1999.
- Степанов 2012 — *Степанов А.В.* Животноводческие обряды северной Вологодчины: материалы // Речевая и обрядовая культура Русского Севера. Филологический практикум / Сост. И.С. Веселова, А.А. Степихов. СПб., 2012. С. 230–273.
- Стефановић 2013 — *Стефановић М.* Јавор у српској култури // Биље у традиционалној култури Срба. Нови Сад, 2013. С. 89–98.
- Стоилов 1899 — *Стоилов А.П.* Ясиката в народната поезия // Българска сбирка. Пловдив, 1899. Г. VI, кн. 4 (или: Т. 7, кн. 4). С. 156–159.
- Стоянов 1970 — *Стоянов Ст.* Макоцево. София, 1970.
- Странджа 1996 — Странджа. Материална и духовна култура / Отг. ред. М. Черкезова. София, 1996.
- Страхов 2003 — *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Mass., 2003.
- Судогодский фольклор 2001 — Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. Изд. 2-е. М., 2001.
- СУМ — Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.
- Сумцов 1897 — *Сумцов Н.Ф.* Личные обереги от сглаза // Сб.ХИФО. 1897. Т. 9. С. 93–112.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Схема описания 1989 — Схема описания мифологических персонажей / Сост. Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая, Г.И. Кабакова, В.В. Усачева // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. София, 30.VIII.89–6.IX.89. М., 1989. С. 80–85.
- Сысоў 1995 — *Сысоў У.М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.
- СЭ — Советская этнография. М.
- СЯТК 1993 — Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Тановић 1927 — *Тановић Ст.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗБ. 1927. Књ. 40.
- Тановић 1934 — *Тановић Ст.* Урок — урочовајне (Из околини Ђевђелије) // ГЕМБ. 1934. Књ. 9. С. 32–45.
- Тарас 1996 — *Тарас Я.* Вибір місця та дерева для будівництва хати на Поліссі // НЗ. 1996. № 2. С. 95–101.
- Таямніцы 1998 — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В.С. Новак. Гомель, 1998.

- Телбизови 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ. 1963. Кн. 51.
- Тенишев 1907 — *Тенишев В.В.* Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск, 1907.
- Терновская 1993 — *Терновская О.А.* Несколько слов о культе муравьев и его роли в мифологии финского скотоводства [1] // *Philologia Slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 178–190.
- Титмар Мерзебургский — *Хроника: в 8 книгах / Титмар Мерзебургский / Изд. подгот. И.В. Дьяконов. М., 2009.*
- Тихонравов 1863/2 — *Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.*
- Тихонравов 1894 — *Тихонравов Н.С.* Апокрифические сказания // Сб.ОРЯС. 1894. Т. 58. С. 48–51.
- Тодорова 1941 — *Тодорова М.* Растенията във вярванията и живота на сливенци // Български народ. София, 1941. Кн. 1. С. 47–57.
- Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.
- Токарев, Филимонова 1983 — *Токарев С.А., Филимонова Т.Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 145–160.*
- Толстая, Толстая 2003 — *Толстая С.М., Толстая М.Н.* Погребения в саду у «горюнов» Сумской области // *ЖС*. 2003. № 2. С. 10–13.
- Толстая 1996 — *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // *Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.*
- Толстая 1996/2008 — *Толстая С.М.* Сексуальные коннотации глаголов движения // *Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 328–330.*
- Толстая 1996а — *Толстая С.М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // *Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.*
- Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *SMSl*. 1998. Кнj. 1. S. 141–152.
- Толстая 1999/2008 — *Толстая С.М.* Смерть // *Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 441–454.*
- Толстая 2002 — *Толстая С.М.* Категория признака в символическом языке культуры // *Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 7–20.*
- Толстая 2003/2008 — *Толстая С.М.* «Человек живет, как трава растет» // *Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 340–346.*
- Толстая 2004/2008 — *Толстая С.М.* **kras-* и **květ-* // *Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 121–133.*
- Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Погребение вторичное // *Славянские древности. М., 2009. Т. 4. С. 92–95.*

- Толстая 2017 — Толстая С.М. «Очеловечивание сущего»: заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и культуре // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 6–24.
- Толстая 2018 — Толстая С.М. На подступах к человеку // Образ человека в языке и культуре. М., 2018. С. 6–20.
- Толстой 1978 — Толстой Н.И. О славянских названиях деревьев: *сосна — хвоя — бор* // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 115–127.
- Толстой 1982 — Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. [Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 576. (Труды по знаковым системам. Т. 15)]. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1984/2003 — Толстой Н.И. Архаический ритуал-диалог // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 313–409.
- Толстой 1986 — Толстой Н.И. Невестка стала в поле тополем // СБФ. М., 1986. С. 39–43.
- Толстой 1987/1995 — Толстой Н.И. Бинарные противопоставления типа *правый — левый, мужской — женский* // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 151–166.
- Толстой 1988 — Толстой Н.И. Славянская фразеология sub specie этнографии // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej. Wrocław etc., 1988. T. 4. S. 15–25.
- Толстой 1994 — Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС. 1994. № 2. С. 18–19.
- Толстой 1995 — Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995а — Толстой Н.И. «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333–340.
- Толстой 1995б — Толстой Н.И. Вербное воскресенье // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 336–338.
- Толстой 1995в — Толстой Н.И. Бадняк // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 127–131.
- Толстой 1995г — Толстой Н.И. Бинарные противопоставления типа *правый — левый, мужской — женский* // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 2003 — Толстой Н.И. Священный дуб // Толстой Н.И. Очерки по славянскому язычеству. М., 2003. С. 481–488.
- Толстой 2006 — Толстой Н.И. Славянская географическая терминология: Семасиологические этюды. М., 2006.
- Толстой, Усачева 1995 — Толстой Н.И., Усачева В.В. Вербка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 333–336.
- Толстые 1995 — Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и этимологическая магия // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 317–332.
- Топорков 1990 — Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1996. Вып. 2. С. 67–135.

- Топорков 1993 — *Топорков А.Л.* Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Топорков 2005 — *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005.
- Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подготовка текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Топорков 2011 — *Топорков А.Л.* Мифологический образ дерева, растущего из женского тела // СБФ. М., 2011. С. 305–314.
- Топорков 2014 — *Топорков А.Л.* Русские заговоры против вражеского меча // О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилянской / Сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М., 2014. С. 15–26.
- Топоров 1982 — *Топоров В.Н.* Растения // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 368–371.
- Топоров 1983 — *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
- Топоров 2010 — *Топоров В.Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1.
- Традиционная русская магия 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.
- Традиционные обряды 1985 — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева. Л., 1985.
- Традиция в фольклоре 2000 — Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.
- Требјешанин 1991 — *Требјешанин Ж.* Представа о детету у српској култури. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
- Трифунски 1975 — *Трифунски Ј.* Култно дрвеће у Скопској Црној Гори // ГЕИ. 1975. Књ. 24. С. 129–135.
- Тројановић 1911 — *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји. Београд, 1911.
- Тројановић 1926 — *Тројановић С.* Главни обележја српског народа // ГЕМБ. 1926. Књ. 1. С. 57–67.
- Тројановић 1930 — *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа // СЕЗБ. 1930. Књ. 47. С. 1–238.
- Трофимов 2001 — *Трофимов А.А.* Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере // Мужской сборник / Сост. И.А. Морозов. М., 2001. Вып. 1. С. 54–57.
- Трунов 1869 — *Трунов А.* Понятия крестьян Орловской губернии // Зап. РГО по отд-нию этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 1–48.
- Трусевич 1865 — *Трусевич И.* Зілле (Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. 1865. № 107. С. 423–424.
- Трусман 1890 — *Трусман Ю.А.* Полуверцы Псково-Печерского края // ЖС. 1890. Вып. 1. Отд. I. С. 31–62.
- Трухелка 1889 — *Трухелка Ђ.* Лијечништво по народној предаји босанској и по једном старом рукопису // ГЗМ. 1889. Год. 1. Књ. 4. С. 95–116.
- Тулцева 1976 — *Тулцева Л.А.* Рябина в народных поверьях // СЭ. 1976. № 5. С. 88–99.
- Тураўскі сл. — Тураўскі слоўнік / Склад. А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.

- ТЭ УрФУ — Материалы Топонимической экспедиции Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Екатеринбург.
- Токий 1997 — *Токий Д.* Биле у самртном ритуалу Влаха североисточне Србије // ЕКЗ. 1997. Књ. 3. С. 257–261.
- Букановић 1934 — *Букановић И.Н.* Обичаји о слави и Божићу // СЕЗб. 1934. Књ. 50. С. 217–242.
- Узенева 2001 — *Узенева Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
- Українці 1991 — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- УРС — Українсько-російський словник: У 6 тт. Київ, 1958. Т. 2.
- Усачева 1988 — *Усачева В.В.* Словесные формулы в народной медицине славян // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы. М., 1988. Ч. 1. С. 88–92.
- Усачева 1999а — *Усачева В.В.* Калина // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 446–448.
- Усачева 1999б — *Усачева В.В.* Клен // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 507–508.
- Усачева 2000 — *Усачева В.В.* Мифологические представления славян о происхождении растений // СБФ. М., 2000. С. 259–302.
- Усачева 2000а — *Усачева В.В.* Можжевелник в обычаях и обрядах славян // ЖС. 2000. № 4. С. 41–43.
- Усачева 2008 — *Усачева В.В.* Растения-апотропеи в славянской традиционной культуре // Усачева В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008. С. 214–224.
- Усачева 2010 — *Усачева В.В.* Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Этноботаника 2010. С. 130–163.
- Усольские древности 2004 — *Подюков И.А., Белявин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX — XX в. Усолье, 2004.
- Успенский 1994 — *Успенский Б.А.* Антиповедение в культуре древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 320–332.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- Федорків 1929 — *Федорків А.* Великий піст у увърваниях жителѣв с. Дубового // ПР. 1929. Р. 6. С. 115–118.
- Филипова-Байрова 1965 — *Филипова-Байрова М.* Към въпроса за произхода на думата *сурва* и обичая да се сурвака на Нова година // Български език. 1965. № 6. С. 515–519.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб. 1939. Књ. 54. С. 277–566.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗб. 1949. Књ. 61.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М.* Озрењаци или Маглајци // GZM. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1951. Sv. 7. S. 337–374.
- Филиповић 1955 — *Филиповић М.* Белешке о народном животу и обичајима на Гласинацу // GZM. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1955. Sv. 10. S. 117–136.

- Филиповић 1958 — Банатске Хере / Ред. М. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М.* Таковци. Етнолошка посматрања // СЕЗБ. 1972. Књ. 84.
- Филиповић 1986 — *Филиповић М.* Вегетабилни двојник // Филиповић М. Трачки коњаник. Студије из духовној култури. Београд, 1986.
- Финченко 1992 — *Финченко А.Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — нач. XX в.) // Сб. МАЭ. 1992. Т. 45. С. 78–91.
- Фишман 1994 — *Фишман О.М.* «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 122–143.
- Фольклор Новгородской области 2005 — Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.
- Фольклор старообрядцев Литвы 2009/2 — Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Издание подготовил Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Франко 1896–1906 — *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896–1906. Т. 1–4.
- Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Франко 1900 — *Франко І.* Апокріфічне євангеліє псевдо-Матвія і його сліди в українсько-руськiм письменстві // Зап.НТШ. 1900. Т. 35–36. С. 1–32.
- Фрезер 1986 — *Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1986.
- Фридрих 1936 — *Фридрих І.Д.* Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Кн. 1. Песни детские, хороводные, беседные, обрядовые, заговоры и духовные стихи. Рига, 1936.
- ФСРС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова.
- Харламов 1904 — *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Майкопе // Сб. МОМПК. 1904. Т. 34. Отд. III. С. 1–22.
- Харузин 1889 — *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. М., 1889.
- Харьковский сб. — Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». Харьков, 1887–1898. Вып. 1–12.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Хобзей и др. 2013 — *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон. Львів, 2013.
- Хроленко 1984 — *Хроленко М.А.* Лексико-семантические группы существительных «растительный мир» в русской народной лирической песне и проблемы эволюции // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. Курск, 1984. С. 101–106.
- Хроленко 1992 — *Хроленко А.Т.* Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.
- Худзинская — *Худзинская Л.А.* Данные по народному быту Рязанского края // Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Кн. 20. Д. 421. Зап. 1927 г.
- Целакоски 1984 — *Целакоски Н.* Дебарца. Обреди, магии и обредни песни. Скопје, 1984.

- Цепенков 1897 — *Цепенков М.* Предания за лица и места // СБНУ. 1897. Кн. 14. Отд. III. Народни умотворения.
- Цепенков 1980, 1984 — *Цепенков М.К.* Македонски народни умотворби. Во 10 кн. Скопје, 1980. Кн. 4; 1980. Кн. 9; 1984. Кн. 10.
- Цивьян 1983 — *Цивьян Т.В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологией сада // Полесье и этногенез славян. Материалы и тезисы конференций. М., 1983. С. 96–98.
- Чагин 1998 — *Чагин Г.Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Чайкановић 1927 — *Чайкановић В.* Српске народне приповетке. 1 // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 41. Српске народне умотворине, књ. 1.
- Чайкановић 1936 — *Чайкановић В.* Трн и глог у народној српској религији // Српски књижевни гласник. 1936. Књ. 49. С. 128–132.
- Чайкановић 1973 — *Чайкановић В.* Мит и религија у срба. Београд, 1973.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Чайкановић 1994 — *В. Чайкановић.* Религија и култ дрвета и биљака // Стара српска религија и митологија. Београд, 1994.
- Часовникова 2003 — *Часовникова А.В.* Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М., 2003.
- Червинский 1989 — *Червинский П.П.* Семантический язык фольклорной традиции. Ростов, 1989.
- Черепанова 1994 — *Черепанова О.А.* Историко-типологический взгляд на устойчивые сочетания сакрально-прагматического характера // Идеографический и историко-этимологический анализ славянской фразеологии. Псков, 1994.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепанова 2005 — *Черепанова О.А.* Культурная память в древнем и новом слове. Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Черепнин 1929 — *Черепнин Л.В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 86–109.
- Черных 1, 2 — *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1999. Т. 1–2.
- Черных 2004 — Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX — XX в. / Сост. А.В. Черных. Пермь, 2004.
- Чёха 2009 — *Чёха О.В.* Рекрут // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 420–423.
- Чёха 2013 — *Чёха О.В.* Лексика, связанная с рождественскими обрядами, в новогреческом народном календаре (материалы к словарю) // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013. С. 407–426.
- Чеховський 2001 — *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001.
- Чистов 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.

- Чистяков 1982 — *Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор* / Отв. ред. В.К. Соколова. М., 1982.
- Чобанова 1994 — *Чобанова Д.* Изникнало едно дърво // БФ. 1994. № 1. С. 22–28.
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.
- Чубинский 1872–1877 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872–1878. Т. 1–7. Т. 1, вып. 1. 1872; Т. 1, вып. 2. 1877; Т. 2. 1878; Т. 3. 1872; Т. 4. 1877; Т. 5. 1874.
- Чукић 1981 — *Чукић З.Д.* Народна вјеровања о тисовом дрвету у Црној Гори // *Расковник*. 1981. № 29.
- Шабалина 2010 — *Шабалина Е.В.* Двоезубые, двоеглазые, двухильные... // *ЖС*. 2010. № 3. С. 46–48.
- Шайжин 1909 — *Шайжин Н.* Олонецкий край (По данным местного фольклора) // *Памятная книжка Олонецкой губернии на 1909 год*. Петрозаводск, 1909. С. 192–229.
- Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1: Обредни песни, народни обичаи. 1968.
- Шаповалова 1984 — *Шаповалова Г.Г.* Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике // *Фольклор и этнография*. Л., 1984. С. 179–186.
- Шарашова 1971 — *Шарашова М.К.* Названия растений и легенды о них // *Уч. зап. Харьковского гос. пед. ин-та*. 1971. Т. 30. Серия рус. языка. С. 81–97.
- Шарко 1891 — *Шарко Е.* Из области суеверий малорусов Черниговской губернии // *ЭО*. 1891. № 1. С. 168–175.
- Шарлемань 1954 — *Шарлемань Н.В.* Из комментариев к «Слову о полку Игореве»: «На кровати тисовѣ» // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 225–227.
- Шарлемань 1955 — *Шарлемань Н.В.* Заметки к «Слову о полку Игореве»: Еще о тисе // *Труды Отдела древнерусской литературы*. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 8–9.
- Швед 1999 — *Швед І.А.* «Ой, ліпа, ліпа Дунай усладала...»: Вобраз ліпы ў духоўнай спадчыне беларусаў // *Роднае слова*. 1999. № 7. С. 181–189.
- Швед 2000 — *Швед І.А.* Раслінныя сімвалы беларускага фальклору. Брэст, 2000.
- Швед 2004а — *Швед І.А.* Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору. Брэст, 2004.
- Швед 2004б — *Швед І.А.* Бяроза // *Роднае слова*. 2004. № 2.
- Швед 2004в — *Швед І.А.* З яго рабілі скрыпкі звонкія: Вобраз явара ў беларускім фальклору // *Роднае слова*. 2004. № 5. С. 94–100.
- Швед 2004г — *Швед І.А.* Дуб як элемент кодавай сістэмы славянскага фальклору // *Проблемы славяноведения*. Брянск, 2004. Вып. 6. С. 328–336.
- Швед 2004д — *Швед І.А.* Символика сосны в белорусской фольклорной картине мира // *ЖС*. 2004. № 3. С. 6–8.
- Швед 2006 — *Швед І.А.* Дэндралагічны код у палескім фальклору // *НЗ*. 2006. № 3–4. С. 428–433.
- Швед 2007 — *Швед І.А.* Мифопоэтическая семантика образов «женских» деревьев в белорусском фольклоре // *Вісник Харківського національного*

- університету імені В.Н. Каразіна. № 787. Серія Філологія. Вип. 52. Харків, 2007. С. 110–114.
- Швед 2010 — *Швед І.А.* Образ ели в белорусской фольклорной картине мира (в общеславянском контексте) // *Этноботаника* 2010. С. 362–370.
- Шеваренкова 2004 — *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.
- Шевченко 1926 — *Шевченко Л.* Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1926. № 1/2. С. 87–95.
- Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт подолян. Киев, 1860. Т. 1, вып. 2.
- Шейн 1874 — *Шейн П.В.* Белорусские песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Шейн 1887–1902 — *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, ч. 1; 1890. Т. 1, ч. 2; 1893. Т. 2; 1902. Т. 3.
- Шейн 1898, 1900 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1; 1900. Вып. 2.
- Ширский 1923 — *Ширский А.А.* Из легенд Ветлужского края // *Труды Костромского науч. об-ва по изучению местного края*. 1923. Вып. 29. С. 5–16.
- Шкарић 1939 — *Шкарић М.* Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком Гором // *СЕЗб*. 1939. Књ. 54.
- Шлюбскі 1927 — *Шлюбскі А.* Матэрыялы до вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927.
- Шмайда 1964 — *Шмайда М.* Повіря і звичаї // *Дукля. Пряшів*, 1964. № 3. С. 100–107.
- Штасни 2016 — *Штасни Г.Р.* Језичка слика света в српском «биљном» именолову // *Гора Љиљанова (Биље у традиционалној култури Срба. III)*. Нови Сад, 2016. С. 121–132.
- Штырков 2012 — *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.
- Шулева 1995 — *Шулева Л.* Зеленината в традиционната календарна обичайно-празднична система от Пазарджишко // *Тракиецът и неговият свят*. Хасково, 1995. С. 254–263.
- Шухевич 1902–1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина // *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1902. Т. 5 (Ч. 3); 1904. Т. 7 (Ч. 4); Львів, 1908. Ч. 5 (отд. издание).
- Щедрий вечір 2013 — *Щедрий вечір. Ой радуєся, земле, Син Божий народився.* Новорічно-різдвяні співи з Житомирщини / Упор. Л.О. Єфремова. Київ, 2013.
- Щепанская 1999 — *Щепанская Т.Б.* Пронимальная символика // *Сб.МАЭ*. 1999. Т. 47. С. 149–190.
- Щепанская 2001 — *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста // *Мужской сборник*. М., 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. С. 9–27.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
- Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения / Отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 1999.

- ЭО – Этнографическое обозрение. М., 1889–1916. Кн. 1–112.
- Эпика Полесья 1978, 1981 – *Смирнов Ю.И.* Эпика Полесья // СБФ. М., 1978. С. 219–269; М., 1981. С. 224–269.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Пра斯拉вянский лексический фонд. М.
- Этерлей 1978 – *Этерлей Е.Н.* «С цветущих лип знакомый аромат...» // Рус. речь. 1978. № 5. С. 108–113.
- Этноботаника 2010 – Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред. В.Б. Колосова. СПб., 2010.
- Югай 2011 – *Югай Е.Ф.* «Не пристать, не приехати ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост. Е.Ф. Югай. Вологда, 2011. Вып. 1.
- Юдин 2007 – *Юдин А.В.* Ономастикон восточнославянских загадок. М., 2007.
- Юрлинский край 2003 – *Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX вв. Материалы и исследования. Пермь, 2003.
- Юрчанка 2002 – *Юрчанка Г.Ф.* Народнае мудраслоўе: Слоўнік. Мінск, 2002.
- Яворский 1901 – *Яворский Ю.Я.* К истории галицко-русских народных колядок в сборнике Головацкого. Львов, 1901.
- Ягело 2011 – *Ягело С.* Духи-«господарі» природних локусі в у демонологічній прозі Карпат // НЗ. 2011. № 3.
- Якушкин 1868 – *Якушкин Е.* Молитвы и заговоры в Пошехонском у. Ярослав. губ. // Труды Ярославского губ. стат. комитета. 1868. Вып 5. С. 159–182.
- Янкова 1982 – *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мінск, 1982.
- Янчук 1889 – *Янчук Н.А.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 г.) // ИОЛЕАЭ. 1889. Т. 61.
- Янышкова 2003–2004 – *Янышкова И.* Заметки по поводу слав. **sosna* // Linguistique Balkanique. 2003–2004. XLIII, 2–3. P. 307–314.
- Янышкова 2006 – *Янышкова И.* Названия рябины в славянских языках // Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж.Ж. Варбот. М., 2006. С. 467–478.
- Янышкова 2017 – *Янышкова И.* К названиям ольхи в славянских языках // В созвездии слов и имен: сб. науч. ст. к юбилею Марии Эдуардовны Рут / Отв. ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2017.
- Ярыгина 2001 – *Ярыгина Е.В.* Кологривский рекрутский обряд // Мужской сборник. М., 2001. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. С. 150–151.
- Ястребов 1886 – *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
- Ястребов 1894 – *Ястребов В.Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ*

- Авель 224, 225, 269
Агония 231
Ад 364, 379, 446
Адам и Ева 88, 180, 200, 224, 225, 269,
299, 300, 360, 361, 363, 364,
365, 366, 462, 469, 470, 471
Адамово яблоко 363–364
Акация 508, 524, 532, 548, 554
Ала 134
Аллах 268
Алтарь 79, 84, 124, 156, 220, 385,
403, 407, 409
Амбар 133, 141, 150, 184, 214, 281,
295, 302
Амулет 32, 78, 111, 133, 171, 174,
292, 297, 303
Ангел 89, 167, 361, 382, 388, 397,
405, 462, 463, 514
Андрея св. день 139, 315, 356, 494
Апокрифы, апокрифический 52,
361, 373, 377, 378, 379, 382,
461, 462, 463, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 471
Бадняк 13, 14, 49, 82, 292, 297, 309,
313, 320, 329, 353
Баллады 96, 100, 108, 154, 155, 168,
178, 188, 191, 195, 198, 204,
274, 300, 347, 357, 358, 489,
496, 497, 500, 529–541, 547
Баня 30, 106, 203, 230, 237, 442, 443
Бедный, бедность 88, 102, 116, 120,
127, 128, 193, 252, 254, 345, 361
Безбрачие, стародевичество 98, 127,
220, 339, 499, 507
Безумие 123, 175, 216, 220, 412
Белка 375
Белый 26, 27–28, 36, 55, 70, 143, 146,
182, 194, 199, 216, 218, 263,
289, 341, 342, 389, 532
Береза 20, 27–28, 29, 34, 36, 91, 92,
106, 119, 122, 129, 134, 167,
169, 188, 193, 212, 253, 254,
259, 262, 263, 275, 321, 358,
367, 370, 393, 402, 403, 405,
409, 420, 423, 424, 430, 436,
437, 440, 442, 445, 448, 454,
464, 465, 468, 473, 474, 480,
484, 491, 494, 497, 501, 502,
504, 506, 508, 509, 526, 532,
536, 538, 548, 550, 552, 556,
557, 558, 561, 570. См. также
Береста
Беременность 148, 186, 219, 282,
338, 339, 340, 355, 440, 517,
525, 557
Береста 157, 235, 437, 441, 448
Бес, см. *Дьявол, Сатана, Черт*
Бесплодие 24, 57, 67, 101, 105, 117,
128, 152, 153, 186, 190, 191,
192, 196, 197, 206, 251, 261,
265, 266, 273, 276, 322, 328,
329, 332, 333, 334, 335, 339,
346, 465, 475–478, 493, 516
Бессонница 28, 67, 110, 117, 212,
242, 508, 519, 565, 566
Бешеный, бешенство, беситься 67,
174–175, 296, 403, 410
Бить, стегать 28, 44, 123, 129, 140,
141, 148, 185, 187, 223, 237,
240, 247, 248, 249, 275,
286, 293, 309, 310, 311, 329,
330, 331, 344, 348, 437, 494.
См. также *Ударить*
Благовещение 141, 142, 143, 294,
392, 485, 486, 487
Благопожелание 49, 62, 82
Благословение 34, 95, 106, 121, 132,
134, 136, 137, 141, 150, 171,
195, 196, 255, 262, 265, 268,

* Предметы, субстанции, персонажи, особенно часто упоминаемые в книге (такие как *ветки, дом, Иисус Христос, растения* и нек. др.), в указатель не вносились.

- 303, 304, 317, 350, 410, 433,
456, 463, 465, 467, 468, 473,
474, 480
- Близнецы 297, 513
- Блудодеяние 107
- Блуждать, заблудиться 92, 96, 109,
119, 204, 351, 282, 283, 437,
441, 442
- Бог 27, 35, 42, 46, 47, 48, 51, 52, 65,
85, 86, 94, 115, 118, 120, 121,
131, 136, 195, 200, 203, 255,
259, 261, 264, 265, 267, 271,
272, 278, 279, 280, 292, 304,
305, 315, 316, 318, 335, 342,
354, 360, 361, 362, 364, 374,
380, 383, 387, 389, 404, 408,
413, 417, 420, 450, 451, 452,
458, 459, 460, 463, 465, 468,
476, 479, 480, 482, 539, 544
- Богатый, богатство 53, 58, 83, 88,
120, 127, 137, 177, 193, 215,
309, 323, 332, 333, 358
- Богатырь 51, 56, 61, 102, 177, 237,
244, 253, 287
- Богородица, Богоматерь, Дева Мария
27, 34, 45, 52, 79, 105, 106, 116,
117, 118, 134, 135, 136, 137,
138, 141, 153, 167, 194, 196,
200, 217, 226, 259, 260, 261,
262, 263, 265, 266, 271, 272,
274, 275, 304, 354, 362, 374,
380, 384, 385, 386, 388, 396,
402, 406, 407, 416, 427, 461,
463, 465, 467, 470, 473, 479
- Богоявление 477, 478
- Бодрствование, бдение 174, 253, 370
- Божье Тело 121, 169, 174, 209
- Болезнь 24, 30, 35, 59, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 71, 78, 80, 112,
116, 117, 129, 144, 157, 160,
161, 164, 171, 172, 173, 175,
190, 195, 201, 204, 205, 208,
209, 210, 212, 213, 216, 220,
221, 226, 241, 242, 243, 245,
253, 270, 282, 285, 286, 295,
296, 297, 305, 321, 366, 402,
407, 408, 411, 412, 413, 417,
423, 427, 464, 493, 507, 508,
509, 513, 514, 517, 520, 525,
559–569
- Болото 107, 162, 203, 247, 255, 280,
415, 449
- Бор, см. Лес
- Борода 44, 440
- «Борода» 325
- Борона, боронование 61, 214, 238,
246, 247, 446
- Борщ 46, 201
- Босой, босиком 141, 241, 333
- Босорка 232, 234, 240, 281, 290, 293,
435
- Боярышник 62, 132, 205, 258, **284–**
306, 318, 361, 378, 428, 445,
446, 459, 474, 507, 508, 510,
564, 570
- Брат 36, 57, 99, 100, 124, 148, 164,
168, 176, 178, 189, 194, 212,
225, 253, 258, 269, 292, 353,
367, 404, 493, 501, 503, 536,
538
- Брататься 212, 509, 567
- Брачная ночь 127, 338, 398, 515
- Бревно, полено, колода, чурбан 35, 58,
59, 126, 164, 212, 234, 237, 238,
241, 252, 282, 283, 442, 443,
443, 444, 489, 494, 497, 507,
525, 552. См. также *Бадняк*
- Бродница 59
- Будить 321, 323, 326–327, 390
- Бузина 25, 75, 144, 161, **207–227**,
238, 258, 259, 273, 293, 391,
427, 430, 432, 436, 437, 444,
445, 464, 465, 468, 487, 489,
528
- Бук 32, 45, 49, 50, 74, 135, 192, 257,
407, 410, 413, 420, 421, 427,
430, 431, 453, 492, 505, 506,
508, 566
- Букет 201, 219, 345, 393
- Буря 33, 78, 103, 142, 496, 112, 282,
293, 428, 429, 452, 495
- Бык 68, 186, 313, 348, 349, 510
- Былины 51, 52, 56, 60, 124, 177, 233,
237, 252, 422, 499
- Былички 19, 122, 123, 124, 162, 172,
220, 237, 239, 245, 247, 249,
250, 251, 252, 276, 286, 292,
392, 434, 437, 438, 440, 441,
442, 443, 446, 447, 450, 453,
487, 514

- Быстрый 31, 58, 110, 136, 187, 188–189, 298, 350, 417, 437, 448, 490, 516, 560
- Вампир 123, 144, 214, 230, 232, 286, 288–291, 445, 446
- Варвары св. день 331
- Варфоломея св. день 412
- Василия св. день 313, 387, 498
- Вдовство 127, 143, 148, 189, 499, 509, 532, 535
- Ведьма 29, 31, 59, 61, 65, 70, 72, 111, 121, 122, 123, 124, 129, 140, 172, 175, 209, 214, 215, 217, 224, 230, 231, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 252, 255, 256, 277, 281, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 370, 417, 427, 432–436, 448, 449, 454, 455, 487.
См. также *Босорка*, *Бродница*, *Вешица*, *Чинилица*
- Великан 53, 61
- Великий пост 89, 190, 310, 392, 394
- Веник 71, 234, 439, 442, 449, 482, 558
- Венок 52, 59, 62, 82, 84, 91, 98, 99, 118, 133, 145, 148, 176, 178, 186, 187, 201, 214, 219, 302, 309, 342, 348, 350, 351, 356, 359, 471
- Венчание 58, 116, 205, 282, 339, 386, 411, 420–422, 508, 562
- Верба 14, 25, 26, 30, 33, 45, 46, 75, 92, 174, **183–206**, 218, 381, 383, 389, 392, 393, 430, 432, 444, 447, 448, 451, 453, 464, 466, 468, 469, 473, 481, 493, 498, 503, 505, 506, 508, 517, 522, 538, 548, 560, 561, 562, 563
- Вербное воскресенье 149, 174, 179, 180, 183, 184, 188, 189, 193, 195, 202, 214, 297, 310, 380, 381, 432
- Веревка 119, 123, 127, 172, 247, 305
- Веретено 149
- Вертел 287, 309
- Верх, навверх, вверху, верхний, верх-низ 26, 31, 32, 50, 68, 74, 89, 93, 104, 108, 110, 111, 146, 186, 194, 201, 245, 260, 271, 312, 326, 372, 389, 392, 394, 450, 460, 474, 484, 501, 505
- Верхом 123, 507
- Верхушка, вершина дерева 81, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 188, 198, 235, 242, 275, 283, 303, 304, 310, 311, 350, 372, 381, 389, 392, 394, 396, 398, 428, 433, 440, 450, 460, 463, 495, 531, 537, 549, 555
- Веселый, веселиться 103, 198, 257, 308, 358, 386, 554
- Весна 25, 26, 29, 41, 69, 81, 84, 89, 95, 121, 132, 138, 141, 149, 168, 169, 174, 181, 184, 185, 200, 265, 282, 294, 307, 311, 317, 324, 338, 348, 350, 357, 370, 371, 372, 381, 382, 392, 394, 403, 410, 412, 483, 485, 486, 495, 538, 551
- Вестись, умножаться 37, 57, 105, 148, 222, 249, 347
- Ветер 31, 48, 112, 138, 155, 198, 244, 250, 259, 260, 263, 269, 275, 286, 346, 347, 366, 428, 437, 439, 454, 490, 495, 498, 526, 568; *Без ветра (клониться, качаться)* 264, 265, 271, 274, 534
- Ветеринария народная 213, 229, 564
- Вечнозеленый 25–26, 76–113, 170–179, 304, 310, 343, 353, 465, 467, 472, 474, 537
- Вешаться, висельник 27, 197, 217, 230, 232, 248, 268–271, 321, 468, 469, 550, 545
- Вештица, вещица 122, 172, 196, 199, 216, 290, 436
- Вила, самовила, самодива 32, 33, 181, 182, 214, 216, 221, 277, 286, 316, 412, 422, 423, 427, 428, 429, 430, 431, 445, 447, 457
- Вилы 75
- Вина, виновность 164, 246, 300, 362, 417, 458, 495, 497, 532, 555
- Вино 53, 99, 175, 180, 257, 286, 310, 332, 410, 429, 447, 449, 519
- Виноград 133, 192, 193, 201, 304, 325, 334, 342, 360, 361, 452, 459, 475, 476, 546

- Високосный год 325
Вить(ся), обвивать(ся), свивать(ся)
54, 98, 103, 118, 142, 177, 250,
254, 262, 276, 300, 358, 388,
390, 396, 398, 428, 454, 474,
536, 550, 562
Вихрь 31, 112, 298, 390, 428, 531
Вишня 177, 187, 192, 268, 319, 320,
336, 341, 342, 524, 546
Вкус, вкусный 134, 136, 149, 253,
259, 269, 280, 349, 465,
479
Власть, власти, начальство 52, 57,
159, 195, 425, 490, 494
Внебрачный ребенок 204, 216, 547
Вносить, вводить (в дом, двор, село),
т.ч. запрет 48, 56, 57, 81, 82,
83, 91, 92, 93, 103, 112, 119,
123, 141, 174, 184, 245, 248,
287, 298, 309, 310, 313, 338,
381, 417, 429, 485, 486, 487,
551, 553
Вода, воды 24, 25, 33, 50, 59, 63, 66,
71, 75, 82, 84, 85, 87, 112,
118, 123, 124, 135, 142, 143,
148, 153, 155, 159, 167, 174,
175, 184, 188, 191, 195, 198,
200, 201, 202, 203, 205, 206,
213, 214, 218, 219, 239, 242,
246, 264, 265, 280, 282, 286,
289, 292, 296, 298, 309, 312,
314, 315, 321, 322, 325, 331,
337, 339, 340, 344, 355, 356,
357, 364, 366, 367, 371, 377,
378, 382, 393, 401, 404, 405,
406, 411, 412, 414, 419, 420,
428, 430, 432, 440, 457, 461,
463, 470, 494, 503, 505, 506,
508, 515, 516, 518, 560, 562,
568, 569
Водка 94, 243, 269
Водяные демоны 122, 123, 157, 202
Воздвижение 392
Воздух 427, 430, 457, 461
Вознесение 80, 95, 115, 131, 146, 169,
264, 348, 475
Вознестись 95
Возраст 50, 68, 322, 394, 495–496
Война 91, 104, 115, 315, 420, 496,
497, 500, 503, 514, 517
Вокруг, кругом (ходить, водить,
носить, собираться, втыкать,
очерчивать и др.) 42, 64, 78,
85, 98, 111, 112, 117, 123, 139,
142, 144, 145, 180, 199, 205,
223, 233, 235, 236, 239, 240,
242, 243, 250, 309, 338, 381,
389, 395, 405, 412, 416, 418,
419, 421, 422, 430, 521, 562,
568. См. также *Обход*
Вол 172, 388
Волк 31, 33, 51, 53, 79, 127, 129, 243,
272, 278–280, 317, 327, 375, 458
Волколак, вукодлак 129, 286, 289
Волосы 62, 68, 129, 172, 188, 205,
212, 242, 244, 276, 305, 312,
340, 341, 359, 366, 408, 433,
490, 508, 553, 561, 563, 564
Волочebный обряд 383, 385, 388
Волочить 172, 295, 507
Волхвы 43–44, 87, 88, 142, 392, 462
Воля-неволя 102, 103, 108, 127, 254,
342, 358, 370
Вор, воровство, см. *Похищать*
Воробей 193, 201, 264, 343
Воробьиная ночь 137
Ворота 54, 56, 86, 90, 127, 164, 171,
177, 214, 234, 246, 248, 293,
294, 295, 310, 384, 513
Воротник 297
Воск 387
Воскресение Христово, см. *Пасха*
Восход 56, 173, 186, 214, 219, 562
Встречать, навстречу 127, 133, 136,
162, 174, 175, 188, 250, 303,
309, 311, 342, 393, 405, 431,
446–447, 521
Втыкать, затыкать, вгонять,
вбивать, забивать 29, 30, 42,
46, 57, 62, 68, 69, 75, 82, 83,
84, 85, 90, 92, 93, 97, 98, 103,
110, 111, 112, 121, 122, 123,
124, 129, 131, 132, 133, 134,
135, 149, 163, 154, 173, 184,
189, 201, 214, 219, 223, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236,
239, 241, 242, 243, 244, 245,
248, 255, 259, 266, 267, 270,
276, 277, 281, 282, 283, 287,
288, 289, 293, 297, 298, 302,

- 309, 310, 314, 321, 345, 348,
349, 350, 418, 508, 545, 552,
561, 562, 563, 569
- Вход Господень в Иерусалим 136,
188, 193, 195, 381, 468, 478
- Выворотень (вывороченное дерево)
61, 237, 293, 437, 440, 452–
453, 518, 567
- Выгон скота 45, 92, 149, 174, 181,
184, 234, 245, 293, 350
- Вырвать, выкорчевать (в т.ч.
запрет) 61, 163, 209, 216, 219,
220, 221, 222, 226, 235, 286,
300, 414, 428, 429, 432, 439,
450, 452, 495, 524, 567
- Вырезать, резать 59, 79, 83, 116, 167,
179, 249, 309, 353, 406, 410,
419, 425, 471
- Вырей 26, 392, 485
- Высокий, высоко 53, 54, 57, 75, 79,
94, 100, 101, 102, 103, 107,
132, 151, 177, 188, 190, 194,
206, 276, 314, 378, 396, 398,
399, 409, 428, 433, 434, 439,
440, 473, 490, 493, 522, 530,
536, 537, 552
- Вяз 25, 37, 45, 49, 50, 52, 57, 59, 60,
67, 68, 73, 277, 313, 394, 404,
410, 412, 427, 428, 431, 432,
435, 436, 522
- Вязать, связывать, привязывать(ся)
29, 67, 68, 91, 92, 108, 112,
123, 136, 186, 211, 230, 234,
235, 247, 283, 290, 295, 302,
311, 313, 331, 332, 333, 334,
349, 350, 357, 378, 408, 440,
490, 517, 537, 546, 561, 562,
566, 567, 568
- Гадать, загадывать 52, 139, 140, 143,
187, 223, 224, 252, 314, 315,
356, 367, 391, 456, 495
- Гвоздь 71, 110, 177, 197, 205, 230,
242, 266, 267, 272, 317, 460,
470, 474, 490, 510, 562, 563
- Гениталии 70, 242, 511. См. также
Задница
- Георгий св. 44, 51, 265
- Георгия св. день 37, 196, 295, 326, 348.
См. также *Юрьев день*
- Глаза, глазица 55, 65, 75, 111, 128,
136, 184, 192, 233, 294, 417,
424, 525, 528, 557
- Глина, глиняный 217, 236, 279, 306
- Глухой, оглохнуть 26, 64, 107, 483,
484, 497
- Гнездо 31, 47, 50, 51, 177, 190, 235,
388, 389, 390, 393, 394, 398,
454
- Голова 63, 65, 74, 116, 125, 127, 136,
142, 198, 200, 210, 212, 230,
233, 254, 258, 299, 301, 302,
309, 341, 366, 372, 390, 407,
443, 469, 470, 471, 473, 492,
531, 562, 564
- Головешка 329, 332, 366, 442
- Головная боль 210, 212, 366, 562
- Головной убор 121, 131, 171, 186,
387, 411
- Головня 452
- Голод 43, 120, 121, 125, 126, 136,
316, 333, 484
- Голос 135, 154, 199, 210, 290, 327,
484, 539, 540
- Голубь, голубка 35, 55, 146, 187, 198,
366, 376, 377, 382
- Гольи, непокрытый, обструганный
26, 92, 122, 123, 333, 345, 434,
452, 482, 484, 485
- Гора 26, 30, 45, 47, 61, 75, 77, 80, 100,
119, 127, 142, 191, 194, 244,
246, 265, 266, 296, 372, 427,
432, 435, 436, 471, 472, 506,
544
- Горе 125, 127, 133, 254, 498, 525, 526
- Гореть, сгорать 69, 79, 99, 107, 108,
126, 137, 146, 181, 246, 256,
268, 289, 314, 346, 365, 448,
451, 552
- Горло, пасть 31, 50, 51, 71, 72, 126,
181, 231, 233, 288, 363, 364,
437, 567
- Горностай 343, 388, 389, 398
- Горox 330, 331, 391, 482
- Горшок 46, 146, 149, 201, 212, 217,
306. См. также *Посуда*
- Горький 35, 128, 151, 152, 153, 155,
242, 244, 251, 253–255, 257,
259, 268, 280, 468, 479, 499,
536

- Гость 102, 338, 449. См. также
 Волочebный обряд, Полазник
 Граб 37, 53, 73, 421, 453, 508
 Грабли 75
 Град 49, 51, 78, 111, 112, 133, 134, 172,
 174, 184, 282, 322, 413, 431
 Граница, межа 59, 61, 151, 201, 208,
 215, 245, 412, 413, 418, 419,
 433, 519
 Грех, грешник 30, 52, 66, 97, 198,
 119, 145, 155, 156, 163, 191,
 197, 198, 231, 250, 251, 269,
 356, 364, 365, 366, 367, 415,
 417, 452, 469, 470, 475, 494,
 527, 528, 540, 554
 Грехопадение 360–364, 367, 460
 Гречиха 482
 Грибы 128, 217
 Гроб 47, 53, 56, 58, 73, 95, 96, 98, 99,
 100, 156, 177–178, 184, 219,
 231–232, 246, 256, 266, 267,
 282, 288, 289, 290, 298, 299,
 303, 321, 359, 382, 443, 474,
 493, 520, 522, 552, 554, 557,
 557, 558
 Гроза 36, 48, 49, 106, 112, 132, 134,
 135, 136, 137, 141, 150, 167,
 171, 173, 181, 184, 204, 214,
 248, 249, 262, 280, 291, 298,
 302, 411, 449, 450, 451, 453,
 465, 467, 479
 Гром 31, 36, 46–48, 56, 69, 88, 98,
 106, 111, 112, 121, 131, 132,
 133, 134, 136, 137, 138, 140,
 151, 162, 204, 249, 262, 315,
 390, 409, 411, 450, 451, 452,
 453, 484, 552
 Громовая стрела 140
 Громовник, Громовержец, см. *Перун*
 Грудь (часть тела) 66, 125, 126, 232,
 288, 289, 359, 471
 Грудь, кормление грудью, отлу-
 чение от груди 26, 171, 312
 Груша 83, 191–193, 206, 254, 266,
 270, 293, 321, 327, 330, 332,
 333, 336, 338, 346, 347, 348,
 350, 353, 365, 385, 393, 410,
 411, 421, 427, 432, 436, 451,
 453, 473, 494, 499, 500, 501,
 508, 513, 519, 548
 Грыжа 67, 241, 242, 270, 565, 567, 568
 Грызть 70, 71, 78, 126, 145, 158, 159,
 160, 171, 174, 213, 295, 296,
 378, 406, 489, 548, 560, 563,
 568
 Грязь 51, 57, 107, 449
 Гулять 54, 59, 60, 78, 80, 103, 148, 250,
 253, 342, 343, 348, 447, 557
 Гумно 223, 410, 429, 436, 547
 Гусеница 85
 Дар 54, 83, 85, 87, 88, 89, 96, 127, 139,
 148, 145, 352, 446, 447, 448,
 461, 511
 Два, двое 35, 44, 51, 68, 75, 100, 101,
 148, 325, 328, 348, 376, 402,
 412, 439, 490, 491, 510, 520,
 525, 529, 531, 532, 535, 537,
 539, 566
 Дверь 55, 59, 68, 69, 92, 93, 112, 123,
 127, 154, 163, 164, 176, 214,
 233, 234, 236, 242, 246, 291,
 292, 302, 310, 313, 315, 367,
 381, 384, 552
 Двоедушники 232
 Двор 28, 31, 54, 57, 59, 156, 166, 173,
 180, 201, 214, 218, 224, 234,
 236, 245, 246, 248, 257, 293,
 294, 295, 413, 431, 485, 504
 Девочка 82, 103, 105, 145, 149, 188,
 199, 258, 338, 342, 356, 502,
 503, 504, 505, 507, 508, 515,
 516, 524, 526, 560
 Девушка, девичество 37, 55, 65, 67,
 75, 83, 84, 89, 90, 91, 98, 100,
 103, 107, 108, 115, 124, 139,
 141, 143, 145, 146, 147, 149,
 154, 155, 156, 169, 173, 174,
 184, 190, 191, 194, 199, 200,
 204, 221, 223, 224, 236, 244,
 251, 257, 258, 259, 275, 276,
 277, 298, 300, 301, 307, 310,
 311, 314, 315, 340, 341, 342,
 343, 350, 356, 357, 358, 359,
 385, 386, 421, 440, 442, 443,
 489, 496, 497, 498, 499, 506,
 507, 513, 528, 531, 534, 536,
 539, 545, 549
 Девушка-мать 528
 Дежа 57, 75, 337, 344, 352, 483, 510

- Демонология 27, 32, 51, 109–112, 122, 123, 129, 134, 140, 144, 157–158, 162, 171, 172, 173, 195, 196, 202, 212, 215–217, 218, 219, 221, 226, 230, 236–240, 250, 252, 257, 277, 282, 285–295, 305, 306, 316, 317, 423, 426–457, 526
- Демоны судьбы 515
- Деньги, монеты 61, 66, 94, 117, 128, 173, 215, 269, 271, 308, 309, 381, 403, 405, 412, 417, 419, 425, 428, 448, 449, 561, 568
- Дерево во дворе (в т.ч. запрет) 36, 194, 218, 220, 276, 383, 385, 386–389, 397, 398, 438, 509, 517, 520, 421, 423
- Дерево культовое 25, 38, 43, 44, 45, 49, 50, 72, 77–78, 113, 114–119, 129, 130–132, 151, 158–159, 166, 179, 320, 353, 384, 391, **400–425**, 427, 457, 568
- Дерево плодовое 24, 28, 33, 56–57, 82, 83, 90, 135, 147–150, 153, 185–189, 192, 298–299, 309, 310, 313–315, 316, 319–368, 385, 391, 393, 410, 420, 422, 426, 427, 474–475, 474–478, 482, 494–495, 496, 501, 510, 513, 515, 516, 517, 519, 523, 524, 525, 547, 548, 549, 551, 554, 560, 561, 566, 570. См. также *Вишня*, *Груша*, *Яблоня*
- Дерево у дома (в т.ч. запрет) 36, 37, 48, 104, 105, 106, 119, 121, 133, 155, 162, 163, 167, 181, 209, 214, 215, 220, 222, 248, 249, 253, 263, 276, 277, 280, 281, 289, 317, 318, 359, 509, 513, 515, 517, 522, 523, 524, 540, 547, 551
- Деревце обрядовое 14, 24, 25, 81–94, 113, 177, 277, 313, 340, 341, 356, 3580359, 371, 380–382, 513, 549, 552
- Дети некрещеные 201, 288, 366, 396, 412, 456, 528, 544, 545, 546, 547, 548, 550
- Дети, ребенок 26, 28, 29, 51, 55, 60, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 71, 83, 84, 95, 99, 101, 104, 105, 117, 119, 125, 139, 140, 144, 147, 158, 166, 171, 172, 175, 184, 186, 188, 190, 192, 196, 199, 200, 201, 204, 205, 210, 212, 215, 216, 222, 230, 237, 238, 242, 243, 245, 253, 258, 265, 276, 282, 288, 293, 296, 297, 298, 303, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 320, 321, 322, 327, 334, 336, 338, 339, 340, 341, 355, 357, 364, 365, 366, 385, 386, 391, 392, 393, 396, 403, 406, 411, 412, 417, 419, 421, 424, 429, 431, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 456, 461, 491, 493, 496, 497, 499, 503, 504, 505, 507, 508, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 522, 523, 524, 528, 529, 532, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 553, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569
- Диалог-ритуал 225, 326, 328, 330, 475–477, 514
- Добрыня Никитич 60, 237, 422
- Додола 75, 201, 218, 219
- Дождь 43, 46, 75, 135, 137, 138, 155, 174, 200, 201, 202, 218, 219, 260, 412, 413, 450, 465, 467, 531, 533
- Доить, доение 28, 111, 112, 148, 187, 245, 247, 306, 348
- Доля 392, 393, 397, 515
- Домовой, домашний дух 31, 123, 163, 234, 432
- Дорога, путь 61, 65, 91, 96, 97, 109, 156, 164, 172, 216, 244, 251, 262, 275, 282, 291, 342, 359, 391, 413, 418, 419, 429, 434, 441, 444, 454, 462, 463, 476, 552
- Дотрагиваться 28, 67, 133, 235, 296, 308, 320, 321, 331, 344, 437, 402, 452, 526, 528, 562
- Дочь 101, 154, 255, 258, 259, 341, 342, 393, 431, 437, 443, 516, 517, 525, 526, 529, 538, 539

- Дразнить 48, 223, 450, 451
 Дратья, драка 37, 244
 Дерево мировое 14, 17, 37, 45–46, 47, 72, 77, 151, 166, 171, 206, 354, 371–399, 553, 570
 Дрова, дровосек 28, 32, 48, 54, 89, 106, 108, 120, 146, 197, 203, 228, 230, 231, 239, 247, 249, 252, 268, 289, 423, 429, 438, 452, 479, 483, 485, 486, 490, 492, 495, 514, 552
 Дружка 55, 11, 283, 301, 343
 Дуалистические сюжеты 153, 203, 272, 278–279, 304–305, 315–316, 361, 458, 459, 480
 Дуб 13, 14, 24, 25, 26, 29, 30, 34, 41–75, 117, 129, 131, 132, 166, 176, 180, 183, 187, 201, 212, 258, 267, 277, 287, 305, 347, 353, 357, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 399, 403, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 416, 418, 419, 420, 421, 427, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 439, 442, 444, 448, 452, 467, 472, 481, 482, 483, 484, 489, 490, 491, 492, 493, 497, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 516, 517, 522, 523, 530, 545, 550, 551, 552, 555, 556, 557, 558, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568
 Дунай 200, 253, 301
 Духи нечистые 111, 138, 154, 157, 199, 204, 208, 214, 215, 216, 222, 249, 286, 292, 293, 305, 306, 372, 428, 439, 444, 452, 455
 Духи природы 431, 457
 Духов день 122, 223
 Духовные стихи 177, 198, 266, 396, 405, 477, 478; *Сон Богородицы* 271, 302, 304, 374, 380, 396, 470, 471, 490; *Голубиная книга* 361, 405, 471
 Дух-опекун, хранитель, покровитель 44, 55, 121, 215, 226, 395, 411, 431, 432, 514
 Душа 97, 98, 143, 195, 199, 201, 202, 213, 219, 231, 232, 233, 281, 288, 289, 291, 297, 300, 303, 359, 364, 366, 393, 397, 423, 426, 439, 448, 461, 489, 492, 493, 495, 503, 527, 533, 542, 551, 552, 554, 558
 Душить, давать 213, 454, 494
 Дым, окуривать 85, 112, 121, 129, 173, 174, 180, 181, 184, 294, 295, 309, 315, 322, 332, 410, 493
 Дьявол 74, 110, 122, 123, 136, 137, 139, 151, 157, 164, 171, 196, 203, 204, 215, 216, 221, 250, 263, 269, 272, 278–280, 285, 287, 292, 303, 304, 305, 315, 316, 379, 380, 437, 448, 449, 458–460, 476, 479, 480, 482
 Дятел 349
 Ева, см. *Адам и Ева*
 Евангелие, евангельский 115, 136, 188, 273, 411, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 474, 475, 476, 477, 478
 Евдокии св. день (1 марта) 141, 310, 332
 Еврей 87, 94, 106, 263, 274, 301, 302, 470
 Ежевика 284, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 297, 300, 301, 303, 304, 305, 318, 446, 459, 464, 473, 567
 Ель 31, 33, 76–113, 420, 440, 441, 447, 456, 460, 462, 505, 523, 544, 556, 557, 558
 Жаба, см. *Лягушка*
 Жадный 120, 525
 Жажда 195
 Жальник 415, 543–544, 553
 Жатва, жнива 69, 184
 Железо 75, 125, 126, 146, 176, 230, 242, 494, 567
 Желтуха 64
 Желтый 193, 269, 361, 562
 Жених 55, 57, 90, 96, 102, 122, 145, 147, 164, 177, 206, 224, 254, 286, 298, 341, 342, 386, 421, 504

- Женский, см. *Мужской – женский*
- Женщина 24, 34, 43, 63, 67, 69, 94, 97, 99, 101, 102, 103, 105, 107, 117, 123, 154, 155, 162, 163, 172, 181, 184, 185, 186, 196, 198, 199, 209, 219, 221, 237, 238, 239, 240, 250, 251, 276, 276, 282, 287, 288, 295, 297, 298, 309, 321, 337, 338, 339, 340, 341, 344, 351, 355, 357, 380, 385, 393, 395, 411, 421, 422, 428, 429, 434, 477, 485, 493, 494, 496, 499, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 513, 515, 516, 517, 518, 524, 525, 532, 533, 534, 539, 540, 541, 557, 560, 566
- Жертва 25, 42, 43, 44, 65, 66, 79, 115, 116, 184, 204, 277, 280, 286, 322, 325, 348, 365, 395, 401, 403, 404, 405, 410, 411, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 428, 429, 432, 437, 441, 463, 510, 561, 568
- Животные 15–16, 140, 141, 143, 144, 150, 174, 175, 231, 273, 294, 317, 335, 347, 371, 388, 442, 454, 458, 485–487, 566.
См. также *Скот*
- Житие 43, 464, 478, в т.ч.: *Феодосия Тырновского* 43, 63; *Константина Философа* 43; *епископа Августина* 114; *Адриана Пошехонского* 158–159, 409; *Стефана Пермского* 402; *Трифона Вятского* 402; *Симона Воломского* 547
- Жито 137, 138, 186, 321, 377, 537
- Жук 486
- Забор 55 59, 103, 157, 220, 221, 239, 259, 326, 547, 550, 568
- Зависть 300
- Завязывать, см. *Вязать*
- Завязь 196, 266, 331–332, 499
- Загадки, загадывать 14, 27, 45, 47, 51, 74, 75, 124, 125, 127, 130, 146, 149, 151, 194, 254, 287, 314, 383, 388, 393, 394, 498, 500
- Заговоры 26, 27, 30, 31, 45, 47, 50, 51, 54, 61, 65, 67, 70, 74, 107, 110, 117, 124, 126, 146, 158, 159, 161, 162, 166, 190, 194, 200, 201, 203, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 224, 225, 226, 233, 235, 237, 241, 246, 253, 256, 270, 276, 277, 287, 295, 296, 305, 308, 321, 355, 362, 365, 382, 383, 384, 388, 289, 390, 416, 441, 499, 508, 509, 519, 565, 566, 567, 568
- Загон (для скота) 56, 65, 79, 292, 293, 297
- Задница 50, 200
- Закапывать 142, 158, 204, 212, 217, 242, 259, 276, 288, 308, 332, 338, 339, 340, 350, 351, 406, 441, 471, 505, 515, 528, 547, 554, 561
- Закладка дома 62, 111, 189
- Закливание 125, 160, 220, 224, 283, 330
- Залом, завитка 91, 235, 246, 247, 454–455
- Замок, замыкать, закрывать, запирать, подпирать 85, 106, 111, 128, 146, 189, 212, 234, 236, 241, 245, 248, 291, 292, 313, 321, 382, 421, 450, 522, 563
- Замужество 35, 67, 103, 105, 108, 143, 145, 155, 177, 184, 192, 250, 254255, 257, 298, 300, 301, 315, 341, 343 356 358, 443, 490, 495, 504, 507, 513, 525
- Запах, пахнуть, вонять 25, 88, 109, 111, 113, 123, 153, 197, 213, 217, 218, 465, 479, 557
- Запреты 14, 19, 26, 28, 29, 32, 33, 37, 43, 44, 48, 62, 80, 104, 105, 106, 107, 113, 118–119, 121, 145, 156–157, 159, 161, 164, 165, 166, 168, 170, 181, 200, 202, 204, 208–210, 212, 217, 218, 219–223, 226, 229–231, 239, 248–250, 256, 269, 273, 276, 280, 286, 288, 302, 317, 318, 320–322, 325, 333, 340,

- 350, 352, 364–365, 403, 406,
410, 411, 414, 416, 418, 421,
422, 423, 424, 429, 431, 432,
450, 451, 452, 454, 455, 456,
457, 469, 474, 479, 481, 485,
486, 487, 494, 495, 509, 514,
516, 517, 518, 521, 522, 524,
526, 540, 553, 561, 562, 563
- Застолье, трапеза, пир 25, 78, 90,
115, 148, 164, 166, 167, 219,
286, 310, 332, 351, 386, 395,
410, 411, 419, 428, 429, 430,
446, 448, 455
- Засуха 68, 231, 233, 320, 323, 404
- Засыхать, сохнуть 29, 30, 91, 92,
156, 205, 235, 281, 321, 323,
359, 379, 421, 454, 494, 512,
513, 516, 517, 519, 521, 522,
524, 525, 554, 560, 561, 563
- Заход 111, 172, 173, 527
- Зачатие 147, 148, 341, 362, 506
- Звезда 146, 323, 377, 383, 388, 390, 462
- Звезда Вифлеемская 87, 88, 89, 462
- Здоровье, здоровый 29, 30, 58, 62,
63, 65, 66, 67, 71, 80, 117, 119,
129, 139, 144, 149, 167, 171,
187, 225, 299, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 317,
339, 340, 346, 347, 348, 355,
357, 404, 405, 409, 417, 431,
456, 479, 490, 508, 512, 513,
515, 520, 526, 559–569
- Зеленые святки 89, 282
- Зеленый 28, 29, 114, 154, 206, 219,
223, 253, 300, 304, 311, 336,
342, 358, 376, 390, 439, 459,
465, 498, 500, 506, 530,
537, 539, 557. См. также
Вечнозеленый
- Земля, земли 24, 30, 31, 46, 47, 58,
61, 69, 79, 107, 118, 140, 141,
144, 156, 188, 190, 195, 198,
201, 203, 233, 235, 255, 264,
304, 315, 323, 351, 354, 360,
374, 376, 377, 378, 379, 380,
382–384, 388, 390, 391, 392,
403, 406, 407, 410, 420, 424,
430, 434, 441, 459, 460, 475,
481, 485, 486, 487, 495, 498,
540, 542, 545, 562, 567
- Зерно, зерновые культуры 132, 141,
147, 150, 164, 184, 186, 190,
234, 243, 281, 298, 307, 323,
330, 332, 335, 337, 344, 394,
410, 452
- Змей мифический, огненный,
крылатый 47, 51, 123, 145,
147, 237, 258, 291, 293, 298,
342, 360–362, 364, 373, 374,
389, 390, 413, 431, 451
- Змея 26, 47, 48, 50, 51, 58, 117, 126, 130,
133, 139, 140–142, 150, 151,
179–181, 200, 209, 212, 213,
236, 237, 246, 252, 289, 294,
295, 358, 373, 374, 384, 388,
389, 390, 392, 484–487, 552
- Змора 454
- Знамя свадебное 24, 148, 298, 310,
313, 314, 340
- Знахарь 65, 67, 133, 157, 175, 189,
212, 225, 235, 239, 270, 282,
294, 295, 296, 502, 561, 565
- Золото, золотой 45, 54, 55, 58, 107,
120, 124, 142, 145, 177, 191,
193, 194, 195, 201, 206, 361,
378, 385, 389, 396, 397, 425,
534
- Зубы, зубная боль 51, 64, 70–71, 78,
79, 125, 126, 159–161, 189,
210–212, 222, 238, 241, 242,
243, 281, 283, 298, 303, 406,
417, 489, 548, 560, 563, 566,
568
- Ива, см. Верба
- Иван Купала, Иван Летний, Ян,
Иоанна Крестителя день
121, 129, 133, 137, 138, 139,
142, 143, 163, 175, 180, 202,
209, 214, 234, 236, 277, 282,
311, 381, 415, 432, 433, 435,
486, 501
- Игла 266, 297, 321, 473
- Играть (в т.ч. на музыкальных
инструментах), игры 74, 78,
125, 144–145, 147, 169, 251,
277, 358, 419, 427, 429, 430,
440, 534, 538
- Игрушки 84, 85, 86, 88, 90, 230.
См. также *Украшать*

- Иеремии св. день 141, 294
 Иерусалим 171, 470
 Избиение младенцев 275, 329, 335
 Изгнать, изгнание 140, 141, 281, 291, 298, 300, 305, 316, 360, 460
 Измерять, мерить, измерение 68, 219, 240, 241, 561, 567, 569
 Икона, иконография 25, 78, 79, 85, 91, 97, 116, 171, 184, 193, 194, 250, 255, 361, 362, 380, 392, 396, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 414, 416, 418, 419, 456, 464, 467, 472, 476, 477, 550
 Икота 252
 Ильин день, Ильинская пятница, Илья св. 80, 137, 138, 158, 495, 409, 410, 412, 415
 Илья св. 204, 390, 450
 Импотенция 70, 313
 Имя собственное (мест, деревьев, гор и т.д.) 47, 51, 52, 79, 109, 117, 159, 200, 306, 379, 382, 390, 395, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 412, 416, 418, 420, 434–435, 436, 437, 456, 497, 502, 515, 544, 552
 Инцест 225
 Иоанн Креститель 476
 Иосиф, см. *Св. Семейство*
 Ирей, см. *Вьрей*
 Ирод 118, 134, 198, 260, 262, 275, 305, 462, 464, 465, 474, 480
 Искры 309
 Испуг (болезнь) 242, 243, 563
 Источник 25, 37, 42, 82, 115, 140, 142, 295, 296, 401, 403, 404, 405, 414, 416, 425, 427, 431, 463
 Иуда, Юда 27, 52, 125, 153, 156, 157, 165, 197, 198, 204, 217, 224, 226, 230, 233, 248, 249, 250, 259, 268–271, 272, 273, 275, 280, 420, 459, 468
 Кабала 436
 Кадък, см. *Адамово яблоко*
 Каин 224, 225, 269
 Калач 186, 296, 344, 345, 351, 505
 Калеки 220, 222, 226
 Калечить 279, 320
 Калина 20, 144, 154, 162, 224, 253, 341, 464, 482, 515, 523, 530, 535, 548
 Камень, каменный 25, 125, 126, 139, 191, 194, 222, 296, 362, 376, 378, 384, 403, 405, 409, 411, 412, 413, 472, 495, 551
 Каравай 83, 90, 105, 147, 177, 186, 343, 344, 348, 387
 Карлик 45
 Качать ребенка в колыбели/на коленях 199, 275, 448, 460, 532
 Качать(ся) (на ветвях, качелях) 29, 69, 141, 286, 311, 428, 430, 431, 460
 Качаться, кататься (по земле) 69
 Качаться, колыхаться (о деревьях, колыбели) 54, 103, 125, 167, 240, 251, 274, 347, 448, 461
 Каша 149, 174, 188, 403
 Каштан 34, 522, 524, 551
 Кизил 24, 26, 28, 62, 110, 144, 268, 285, 299, **307–318**, 329, 353, 380, 459, 472, 473, 479, 480, 482, 510, 511, 513, 524, 560, 564, 566, 570
 Кипарис 178, 470, 471, 472, 570
 Кислый 155
 Клад 35, 58, 124, 140, 142, 143, 150, 204, 425, 544
 Кладбище 80, 96, 97, 98, 104, 116, 163, 178, 214, 218, 219, 232, 233, 276, 288, 393, 406, 415, 416, 419, 449, 450, 494, 504, 542, 543, 544, 545, 546, 548, 550, 551–553, 556, 557
 Кланяться 80, 88, 89, 116, 160, 161, 214, 262, 254, 265, 275, 287, 320, 403, 411, 465, 534, 568
 Клен, явор 14, 36, 37, 48, 50, 73, **166–169**, 192, 300, 377, 378, 380, 385, 387, 392, 432, 472, 479, 485, 489, 500, 502, 505, 506, 508, 509, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 548, 560, 568

- Клин, клинья 62, 67, 68, 110, 111, 238, 245, 267, 286, 292, 313, 317, 329, 412, 460, 464, 502, 563, 565
- Ключ 108, 327
- Клятва 291, 421
- Кнут 85, 105, 162, 445
- Кожух 116, 197, 252, 333
- Коза, козел 31, 280, 461
- Коитус, совокупление 145, 146, 223, 346, 347, 349, 356, 362, 480
- Кол, колышек 68, 96, 102, 128, 129, 162, 172, 205, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 255, 281, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 299, 313, 445, 473, 510, 545, 561, 562, 563–564, 568, 569
- Колдун 28, 32, 35, 59, 61, 75, 109, 110, 122, 123, 133, 162, 163, 173, 230, 231, 232, 234, 235, 240, 243, 244, 245, 246, 248, 251, 252, 256, 282, 283, 434, 435, 440, 441, 442, 446, 454, 455, 514, 548
- Колени: стоять на коленях 46, 131, 159, 161, 336, 366, 465, 569
- Колесо 74, 75, 194, 297, 449
- Колода намогильная 58–59, 63
- «Колодка» 507
- Колодец 63, 118, 180, 218, 404, 416
- Колокол, колокольный звон 79, 326, 327, 392, 425
- Колокольня 408
- Колокольчик 172, 327
- Колос 295, 307, 308, 325, 335, 528.
См. также *Залом*
- Колтун 210, 212, 242, 329, 561
- Колыбель 28, 125, 166, 167, 171, 172, 198, 199, 230, 258, 297, 301, 417, 442, 443
- Колыбельные песни 54, 125, 167
- Кольцо 50, 236, 314, 359
- Колчухий (о дереве) 20, 25, 89, 97, 98, 109, 110, 111, 113, 136, 161, 231, 270, 284–306, 315, 318, 350, 428, 446, 459, 460, 464, 465, 473
- Колядки 85, 96, 103, 127, 153, 166, 167, 168, 176, 177, 195, 197, 203, 217, 256, 260, 261, 262, 265, 301, 302, 307, 376, 377, 378, 385, 386, 387, 389, 397, 461, 464, 465, 498, 499, 535
- Конопля 190
- Конь, лошадь 36, 55, 157, 172, 176, 188, 193, 205, 214, 234, 243, 322, 388, 447, 448, 449, 529, 557
- Конюшня 173, 234
- Копыто 243
- Кора 26, 27, 53, 57, 70, 71, 114, 129, 155, 175, 188, 195, 197, 199, 237, 247, 257, 276, 279–280, 281, 397, 405, 406, 411, 412, 413, 416, 423, 425, 441, 449, 465, 483, 490, 506, 516, 518, 541, 533, 550
- Корень 69, 70, 99, 108, 127, 160, 164, 189, 194, 303, 358, 378, 383, 389, 390, 397, 398, 489, 490, 491, 519, 521, 565
- Корзина 97, 148, 238, 345, 396
- Кормить скотину 24, 56, 111, 148, 173, 174, 188, 209, 349, 353, 370, 501
- Корова, бык 28, 53, 59, 92, 105, 106, 111, 112, 121, 123, 140, 148, 157, 158, 173, 174, 186, 217, 234, 239, 243, 245, 247, 248, 251, 256, 281, 292, 293, 294, 306, 313, 314, 323, 346, 347, 348, 349, 350, 433, 437, 450, 456, 510, 528
- Коромысло 54, 181, 358, 518
- Корчма 123, 125, 145
- Корыто 124, 237, 238, 382, 394, 443, 444
- Коса (волосы) 78, 108, 188, 254, 356, 440, 456, 489, 531, 539
- Костел, см. Церковь
- Костер 89, 115, 143, 144, 247, 291, 299, 302, 419
- Кости 69, 270, 306, 332, 433, 472, 490, 527, 528, 529, 538, 547
- Кочерга 292
- Красный цвет 162, 172, 176, 177, 189, 190, 194, 197, 211, 259, 268, 269, 278, 279, 280, 281, 307, 316, 322, 332, 340, 341, 356,

- 361, 363, 366, 389, 439, 458, 459, 479, 508, 531, 562
- Крепкий (дерева) 52, 56, 58–60, 62, 63, 70, 72, 176, 308, 311, 312, 346, 350, 434, 493, 515. См. также *Твердый*
- Крест 25, 58, 67, 68, 78, 79, 110, 111, 112, 114, 118, 121, 131, 133, 134, 144, 149, 154, 158, 163, 171, 172, 173, 184, 193, 194, 219, 230, 232, 234, 236, 258, 280, 282, 283, 291, 292, 297, 302, 310, 313, 353, 385, 403, 404, 405, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 423, 425, 437, 453, 550, 561, 568, 569
- Крест намогильный 53, 58, 59, 99, 121, 231, 232, 359, 431, 542, 546, 548–551, 552, 553, 554
- Крест Распятия 153, 197, 259, 266–267, 271, 272, 280, 301, 317, 469, 470, 471, 472, 473, 480
- Крестить человека (в т.ч. ребенка), крещение, крестины 51, 55, 62, 167, 201, 264, 340, 354, 355, 385, 386, 402, 411, 420, 475, 477, 513
- Крестить, закрещивать 132, 162, 173, 232, 243, 378
- Креститься 160, 234, 384, 447
- Крестное дерево 367, 373, 399, 469, 470, 472, 473
- Крестные муки 118, 153, 197, 248, 266–268, 301, 302, 317, 374, 473, 474
- Крестные родители 139, 356
- Крестный ход 115, 117, 350, 403, 405, 410, 414
- Крещение (календ.) 83, 85, 86, 111, 148, 187, 202, 327, 386, 387, 432, 475, 476
- Кривой, искривленный 32, 35, 203, 206, 221, 237, 316, 428, 433, 438, 472, 490, 491
- Крик, кричать 50, 108, 136, 222, 244, 264, 272, 279, 327, 441, 443, 514
- Криксы, детский плач и крик 64, 212, 230, 437, 509, 566
- Кровать 171, 177, 178, 385, 386, 390, 398, 439
- Кровь 50, 80, 95, 119, 154, 198, 212, 243, 244, 269, 270, 278, 279, 280, 281, 286, 289, 294, 300, 410, 424, 458, 459, 472, 474, 490, 527, 533, 534, 537, 539, 540, 563
- Крона дерева 80, 171, 338, 354, 374, 382, 383, 388, 405, 406, 407, 409, 427, 428, 433, 436, 438, 517, 549
- Крот 141, 235, 281, 295, 302
- Крошки 99, 332
- Круг, круглый 59, 269, 301, 343, 364, 429, 430
- Кругом, см. *Вокруг*
- Крутить(ся), скручивать(ся) 127, 235, 142, 203, 221, 286, 288, 330, 336, 349, 421, 444, 455
- Кручина 254
- Крыша 90, 93, 111, 112, 124, 132, 133, 134, 187, 231, 239, 248, 302, 381, 409, 505, 523, 552
- Кудрявый (о дереве) 36, 102, 155, 200, 357, 358, 387, 498, 499, 500, 530, 531, 532
- Кузнец 75, 146
- Кукла, чучело 219
- Кукушка 134, 135, 257, 262, 281, 484, 485
- Купание ребенка (новорожденного, больного, «подменыша») 60, 63, 147, 155, 216, 230, 242, 296, 297, 298, 308, 312, 321, 336, 340, 416, 355, 508, 515, 560, 568
- Купать(ся) 24, 37, 69, 200, 212, 242, 243, 282, 297, 338, 481, 562
- Купля-продажа 37, 315, 528, 448
- Курбан 348, 404
- Куриная слепота 483
- Курица 148, 234, 293, 350, 359
- Кутья 85, 323, 330, 336
- «Кысмет» 314, 315, 340
- Лавка 81, 103, 176, 214
- Ладан 111, 211, 230, 313, 410, 413, 417, 425
- Лазарева суббота 486

- Ламя 51
- Лапти 124, 127
- Ласка (животное) 213
- Легенды 26, 27, 30, 46, 52, 53, 78, 79, 86, 87, 88, 94, 95, 99, 105, 106, 110, 116, 118, 120, 121, 131, 135, 134–137, 141, 149, 152, 153, 154, 159, 165, 171, 181, 186, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 217–218, 230, 237, 248, 253, 259–275, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 303, 304, 305, 315–317, 354, 356, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 377, 378, 379, 380, 392, 405, 406, 407, 409, 414, 417, 424, 425, 456, 458–480, 482, 496, 497, 503, 527, 528, 533, 534, 543, 544, 547, 548
- Лен 204, 303
- Ленивый 120, 307, 308, 311–312, 483, 492, 497
- Лента 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 189, 275, 277, 300, 301, 310, 342, 356, 414, 417, 513, 549
- Лепешка 286, 314, 379, 419, 460
- Лес 26, 32, 33, 49, 53, 61, 68, 71, 73, 75, 80, 82, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 100, 103, 107, 108, 110, 119, 120, 123, 124, 133, 141, 154, 158, 160, 161, 162, 168, 178, 182, 204, 216, 231, 235, 240, 243, 250, 251, 254, 259, 262, 264, 270, 271, 282, 287, 292, 293, 296, 304, 305, 309, 347, 349, 357, 392, 405, 408, 414, 415, 416, 419, 420, 429, 430, 431, 435, 437, 440, 441, 442, 445, 447, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 470, 484, 485, 487, 489, 495, 496, 498, 504, 505, 514, 515, 531, 537, 538, 542, 543–546, 549, 555, 556, 557, 565, 566
- Лесные демоны, леший 109, 157, 158, 162, 240, 247, 251, 280, 283, 391, 431, 437, 439–442, 444, 445, 455
- Легоросль, однолетка 30, 31, 69, 133, 139, 142, 146, 181, 245, 253, 493, 516, 568. См. также *Молодой (о дереве)*
- Лещина, см. *Орех*
- Липа 26, 114–129, 132, 384, 395, 409, 432, 433, 435, 438, 439, 451, 453, 464, 472, 501, 502, 506, 508, 526, 527, 555
- Лисица 279
- Лиственица 76, 89, 98, 405
- Лихорадка 70, 129, 162, 204–205, 210–211, 242, 243, 248, 276, 277, 296, 297, 305, 308, 408, 560, 562, 563, 567
- Лицо 291, 310, 417, 441
- Ложка 173, 201, 252, 282, 292, 487
- Ломать, заламывать 44, 91, 92, 155, 160, 211, 244, 259, 270
- Лопата 255, 522
- Лопата хлебная 69, 144, 331
- Любовь, любовная магия 37, 54, 107, 108, 115, 144, 145, 146, 147, 155, 169, 203, 223–224, 226, 236, 240, 250, 257, 347, 349, 354, 356, 367, 440, 506, 528, 531, 536, 541, 569
- Лягушка 71, 133, 217, 239, 486, 487, 567
- Мак 335
- Мальчик 57, 101, 105, 145, 147, 221, 251, 258, 309, 355, 442, 491, 502, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 565
- «Мартеница» 310, 332
- Масленица 172, 333, 421, 507
- Маслина, олива 20, 196, 436, 453
- Матей (Матфея) св. день 327
- Матица 99, 231
- Мать 96, 139, 140, 146, 154, 155, 168, 199, 224, 258, 259, 355–256, 363, 364, 365, 367, 393, 419, 437, 438, 440, 442, 471, 499, 500, 522, 528, 529, 531, 532, 533, 535, 536, 537, 538, 539, 565
- Медведь 43, 87, 102, 120, 281, 316, 317, 335, 503
- Медицина народная 14, 16, 17, 20, 24, 30, 63–71, 72, 74, 77, 110, 115, 116–117, 129, 158–159, 164, 165,

- 172, 174–176, 189, 204–205,
210–213, 226, 227, 241–242,
245, 276, 282, 295, 296, 298,
308, 309, 313, 402, 403, 406,
411, 428, 507, 508. **558–569**
- Мельник, мельница 123, 251, 297, 449
- Мести, выметать, подметать 27, 96,
333, 553
- Месяц, фазы месяца 70, 142, 232,
324, 325, 388, 390, 482
- Месячные 321, 524
- Мировое древо, см. *Древо мировое*
- Михаил Архангел 47, 246, 279, 389,
390, 417
- Могила 53, 54, 58, 59, 63, 75, 78, 96,
98, 99, 100, 119, 121, 144, 154,
159, 177, 184, 219, 231–233,
239, 242, 245, 252, 259, 281,
288, 289, 290, 291, 299, 300,
347, 359, 391, 409, 431, 450,
493, 504, 522, 527, 528, 529,
531, 532, 534, 535, 536, 539,
542, 543, 545, 546, 547, 548–
555, 568
- Можжевательник 20, 25, 76, 77, 82, 83,
86, 91, 92, 95, 96, 97, 101, 106,
112, 154, 262, 282, 285, 289,
417, 446, 451, 453, 467, 469,
545, 547, 548, 550, 570
- Молебен 25, 86, 116, 119, 131, 159,
174, 405, 409, 412, 413
- Молитва, молиться 26, 64, 66, 67,
79, 116, 159, 197, 198, 391,
402, 405, 407, 416, 417, 418,
425, 483, 527
- Молния 36, 47, 48, 67, 71, 79, 98, 106,
111, 117, 121, 132, 133, 134,
136, 137–138, 140, 141, 142,
150, 152, 153, 156, 164, 181,
214, 222, 223, 249, 276, 413,
450, 451, 453, 544, 564
- Молодожены, новобрачные 50, 55,
89, 106, 116, 147, 148, 167, 177,
188, 257, 282, 314, 337, 339,
341, 344, 357, 359, 386, 397,
398, 411, 421, 499, 500, 504,
526, 529, 534, 536, 537
- Молодой (о дереве) 29, 30, 36, 50, 67,
68, 85, 90, 91, 111, 132, 184,
205, 211, 220, 236, 242, 243,
247, 253, 310, 338, 345, 350,
381, 438, 483, 495, 502, 507,
515, 516, 517, 532, 560, 563,
564, 565, 568
- Молодой (о людях) 74, 90, 100, 101,
103, 115, 139, 143, 144, 145,
155, 166, 168, 191, 200, 223,
233, 293, 341, 495, 516, 244,
250, 253, 264, 293, 300, 325,
340, 341, 356, 359, 432, 440,
441, 443, 491, 495, 496, 498,
502, 511, 520, 524, 530, 548,
549, 550
- Молоко 27, 28, 75, 105, 111, 112, 140,
148, 156, 158, 186, 209, 214,
217, 234, 239, 241, 243, 245, 247,
282, 287, 292, 293, 294, 306,
347, 348, 349, 350, 433, 564
- Молотить, молотья, обмолачивать
298, 381
- Молчание, тишина 199, 263, 461
- Море 45, 75, 107, 166, 203, 254, 258,
294, 303, 376, 377, 378, 388,
390, 472
- Мороз, холод 32, 87, 121, 203, 322,
330, 335, 336, 483, 484
- Мост 124, 145, 195, 201, 394
- Мужской — женский 34, 57–58, 101–
103, 106, 113, 154, 155, 156,
165, 168, 198–200, 257, 275,
313, 355, 430, 431, 491, **500–
511**, 514, 526, 530, 560
- Мужчина 57, 59, 60, 81, 105, 138, 167,
168, 199, 287, 324, 363–364,
411, 428, 436, 502, 503, 504,
506, 508, 509, 511, 521, 525,
540, 541, 560
- Музыка, музыкант, музыкальные
инструменты 125, 154, 199,
210, 357, 358, 446, 447, 449,
529, 531, 533, 534, 538, 539, 540
- Мука 149, 175, 344
- Мул 268
- Муравьи, муравейник 33, 163, 489
- Мусор, мусорная куча/яма 107, 332,
333, 335
- Мыть, обмывать, умываться 24, 91,
188, 212, 214, 242, 282, 288,
298, 339, 344, 350, 357, 404,
516, 560, 569

- Мышь 71, 141, 214, 281, 295, 302
Мягкий (о дереве) 26, 121, 124–127, 128
- Навоз, помет 83, 111, 140, 234, 293, 296, 442, 475
- Нагота, голый, непокрытый 26, 122, 123, 324, 333, 345, 434, 446, 452, 482, 484, 485
- Надгробия 359, 504, 548, 549, 550
Надругательство 119, 199, 269
- Назад 143, 182, 224, 321, 356, 565
- Наказание 58, 195, 108, 118, 119, 120, 153, 157, 196, 206, 215, 217, 224, 236, 240, 246, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 316, 317, 320, 329, 364, 365, 366, 366, 403, 423, 424, 431, 440, 452, 465, 473, 497, 529, 531, 546, 552, 553
- Наоборот (задом наперед, вверх ногами) 437, 556
- Наотмашь 123, 163, 240, 292
- Насекомые 281, 294, 295, 302, 338, 396, 487, 551
- Натошак 65
- Небо 26, 45, 46, 118, 146, 171, 188, 193, 194, 265, 276, 315, 354, 376, 377, 380, 382, 383, 385, 391, 392, 397, 398, 461, 471, 482, 552
- Невеста 33, 35, 55, 57, 58, 90, 98, 101, 102, 122, 147, 164, 177, 186, 191, 194, 254, 257, 286, 300, 307, 338, 341, 342, 343, 352, 356, 357, 358, 359, 367, 369, 386, 421, 422, 499, 505, 505, 507, 515, 521, 537, 549
- Нечистая сила, нечистые духи 36, 77, 85, 98, 122, 138, 162, 164, 184, 202, 204, 214, 216, 221, 230, 231, 234, 240, 248, 249, 280, 283, 306, 426, 438, 439, 449, 449, 450, 451, 454, 486, 487, 526
- Нечистый, нечистота 26, 30, 163, 180, 204, 206, 208, 218, 222, 250, 276, 318, 321, 352, 364, 384, 423, 433, 456
- Николай Чудотворец 390
- Новобрачные, см. *Молодожены*
- Новорожденный 89, 147, 171, 196, 230, 260, 297, 298, 312, 322, 340, 355, 438. См. также *Дети*
- Новоселье 236
- Новый 93, 115, 212, 302, 306, 325, 351, 382, 395, 418, 474, 495, 505
- Новый год 28, 56, 62, 63, 83, 86, 87, 96, 103, 256, 308, 309, 313, 314, 323, 327, 329, 330, 333, 334, 345, 353, 381, 385, 519
- Ноги 59, 97, 120, 157, 210, 211, 221, 232, 235, 241, 256, 279, 286, 296, 299, 402, 424, 429, 489, 490, 492, 507, 548, 551, 556, 562
- Ногти 68, 129, 197, 205, 212, 241, 242, 249, 266, 276, 473, 561, 563, 564
- Нож 65, 294
- Ночь, полночь, ночью 43, 58, 64, 68, 70, 79, 89, 110, 111, 124, 129, 137, 139, 143, 146, 150, 152, 157, 172, 173, 174, 199, 202, 209, 214, 222, 223, 232, 236, 238, 240, 246, 247, 289, 291, 293, 305, 311, 331, 335, 336, 348, 367, 394, 411, 415, 419, 425, 432, 433, 435, 438, 439, 440, 443, 446, 447, 462, 474, 494, 514, 553, 562, 565
- Нявки 430
- Обязывать 204, 205, 236, 243, 288, 290, 323, 327, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 561
- Обереги, апотропей 25, 97, 98, 109, 111, 112, 122, 123, 132, 133, 135, 141, 144, 162–164, 171–175, 206, 209, 213–214, 226, 229, 230, 233, 234–237, 240, 244, 245, 247, 256–258, 281, 282, 283, 285, 288–293, 295, 297, 305, 308, 318, 322, 445, 446, 465
- Обет, оброк 58, 79, 116, 131, 160, 187, 379, 405, 406, 407, 417, 418, 421, 566, 569
- Обливать 75, 129, 156, 219, 242, 293, 332, 356, 366

- Обман, мистификация 128, 206, 316, 447, 449, 459, 493, 528, 529
- Обмен 160, 161, 217, 448, 508, 566–567
- Обмирание 365
- Обнять, обнимать 64, 168, 254, 336, 418, 498, 526, 536, 537
- Оборотничество 138, 443–444.
См. также *Превращение*
- Обсыпать, посыпать 146, 148, 174, 175, 289, 323, 335, 344
- Обувь, обутый, разутый 57, 24, 111, 124, 127, 163, 164, 282, 288, 333, 335, 336, 505
- Обход, обходить 28, 56, 57, 62, 63, 64, 72, 82, 83, 115, 116, 117, 127, 131, 141, 148, 163, 164, 199, 201, 205, 309, 313, 323, 327, 329, 353, 396, 398, 412, 413, 419, 421, 422, 569. См. также *Вокруг*
- Овца 31, 111, 148, 157, 172, 173, 187, 243, 292, 314, 348, 458, 461
- Оглядываться (запрет) 158, 211
- Огонь «живой» 115, 181, 510
- Огонь 46, 47, 49, 98, 106–108, 113, 115, 117, 125, 126, 132, 140, 173, 180, 181–182, 186, 195, 197, 211, 212, 215, 223, 231, 235, 236, 239, 243, 245, 246, 247, 256, 267, 268, 288, 289, 290, 291, 294, 297, 302, 303, 314, 315, 332, 346, 378, 389, 390, 401, 419, 431, 433, 449, 473, 476, 510, 511, 527, 569
- Ограждать, огораживать, ограда 55, 59, 175, 194, 235, 295, 411, 413, 414, 454, 552
- Одежда 67, 90, 111, 116, 129, 132, 139, 149, 171, 188, 205, 219, 241, 242, 243, 258, 263, 276, 287, 293, 296, 297, 321, 336, 337, 404, 411, 414, 417, 441, 442, 449, 485, 524, 558, 561, 562, 563, 565, 566, 568
- Однолетка, см. *Леторосль*
- Одномесячники 493, 513, 520
- Озеро 44, 78, 244, 387, 401, 424, 425, 456
- Окно 48, 89, 104, 121, 123, 124, 163, 164, 184, 214, 223, 291, 293, 302, 315, 483, 522, 552, 553
- Окуривать, см. *Дым*
- Олень 154
- Ольха 29, 160, 194, 252, **278–283**, 391, 405, 437, 458, 459, 479, 482, 492, 505, 508, 513, 570
- Омела 31, 142, 428
- Опахивание 68
- Опоясывание 122, 172, 205, 311, 348, 562
- Орел 50, 51, 166, 375
- Орех грецкий 14, 20, 25, 36, 49, 276, 379, 427, 431, 436, 453, 460, 508, 520, 521, 565
- Орех лесной, лещина 14, 30, 34, 35, 118, 128, **130–151**, 171, 189, 262, 312, 319, 322, 345, 348, 353, 410, 420, 451, 453, 464, 486, 487, 493, 501, 508, 510, 548, 554, 560, 570
- Орехи 82, 83, 88, 323, 332, 381
- Орисницы, судженицы 438, 515
- Освящать 25, 48, 85, 111, 112, 121, 138, 149, 171, 174, 175, 180, 184, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 197, 202, 209, 214, 233, 310, 315, 323, 334, 345, 364, 404, 405, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 432, 460, 522, 545
- Осина 14, 17, 20, 27, 31, 36, 59, 68, 73, 75, 87, 96, 118, 134, 135, 140, 153, 163, 193, 196, 217, 226, 228–273, 274, 278, 280, 281, 285, 287, 290, 293, 294, 303, 391, 420, 430, 432, 437, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 451, 453, 461, 464, 465, 467, 468, 472, 473, 479, 487, 492, 497, 508, 526, 528, 545, 551, 560, 564, 567, 569, 570
- Осквернять 66, 408, 424, 429, 431
- Оспа 297, 419
- Остановливать(ся), прекращать(ся) 64, 68, 87, 89, 115, 120, 161, 172, 233, 245, 265, 266, 270, 289, 304, 411, 461
- Остатки 85, 107, 292, 332–333, 334, 344, 474
- Осуждать 120, 168, 507, 555
- Осыпаться 63, 84, 94, 314

- Отверстие (пронимать, пролезать, протаскивать, смотреть, дуть, лить сквозь/через/под) 25, 62, 67, 68, 69, 74, 112, 129, 158, 164, 172, 205, 212, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 276, 282, 296, 297, 308, 311, 313, 345, 402, 408, 410, 412, 414, 418, 424, 507, 508, 517, 560, 561, 563–564, 565, 566, 569.
См. также *Расщеп*
- Отел 112, 174
- Отец 29, 49, 57, 96, 124, 199, 220, 232, 258, 259, 357, 287, 421, 498, 499, 500, 502, 513, 525, 526, 547
- Отказывать(ся) 58, 96, 101, 102, 128, 153, 217, 226, 266, 270, 364, 464, 504
- Открывать, отмыкать, отпирать 140, 142, 292, 487
- Отравить, отравление 154, 175, 347, 460, 529–539
- Охота 162, 164, 236, 244, 292, 390
- Очаг 44, 48, 49, 82, 107, 115, 218, 248, 287, 288, 297, 302, 309, 314, 411, 419, 492, 510
- Очищение 337, 402, 551, 564
- Падеж скота, домашней птицы 173, 191, 220, 226, 234, 484
- Пазуха 64, 282
- Палец 168, 304, 447, 459, 489
- Палка 71, 73, 123, 124, 133, 136, 141, 144, 162, 181, 235, 238, 240, 247, 249, 279, 282, 292, 294, 308, 313, 321, 348, 366, 413, 446, 447, 448, 485, 487, 493, 554. См. также *Посох*
- Пальма 88, 184, 188, 463, 478
- «Пальма» 149, 174, 179, 186, 209
- Память 53, 91, 92, 139, 167, 175, 474
- Папоротник 142, 143, 152, 305
- Параскева Пятница 405
- Парень 57, 68, 81, 90, 91, 92, 101, 115, 124, 139, 145, 146, 156, 169, 173, 174, 210, 216, 236, 327, 328, 386, 421, 440, 441, 443, 498, 502, 503, 506, 507, 511, 513, 516, 537, 549
- Пастбище 123, 132, 173, 184, 445
- Пастух 45, 53, 74, 82, 83, 92, 109, 112, 132, 133, 141, 148, 154, 156, 163, 179, 210, 247, 251, 311, 353, 407, 416, 440, 461, 538
- Пасха, пасхальный 30, 52, 78, 87, 88, 89, 95, 98, 111, 112, 146, 171, 174, 184, 189, 209, 310, 316, 323, 326, 332, 334, 336, 346, 350, 378, 379, 394, 398, 410, 411, 467, 486, 552
- «Паук» 84
- Пахать, пашня 85, 156, 540
- Пеленки 171, 288, 298
- Пень 62, 71, 78, 81, 82, 109, 241, 243, 247, 251, 255, 362, 395, 403, 405, 407, 409, 415, 419, 435, 437, 448, 449, 450, 492, 495, 515, 524, 562
- Пепел 331, 332, 506, 553
- Первый, первые 49, 62, 69, 85, 92, 93, 94, 111, 112, 116, 121, 132, 138, 148, 149, 163, 174, 181, 184, 187, 188, 215, 217, 225, 239, 242, 245, 248, 253, 254, 281, 286, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 324, 325, 338, 339, 340, 348, 355, 378, 387, 398, 410, 424, 437, 438, 469, 484, 500, 505, 515, 526, 552.
См. *Адам и Ева*
- Переворачивать (наоборот, вниз головой, задом наперед, наизнанку и т.д.) 81, 211, 243, 245, 440, 555, 556, 570
- Переворачиваться, кувыркаться 243, 335
- Перевяло 54, 123, 327, 330, 332, 335, 336, 344, 562
- Перекресток 68, 158, 163, 234, 242, 245, 283, 286, 308, 418, 419, 435, 436
- Переправа (через реку, море, огонь) 154, 195, 303, 419, 465, 536
- Перешагивать, перебрасывать 186, 234, 293, 297
- Перун, Громовник, Громовержец 46–48, 71, 112, 204, 373, 389, 450, 452

- Песок 31, 109, 216, 377
 Петр св., Петров день, Петров пост
 78, 124, 135, 137, 172, 234,
 365, 377, 378, 392, 407, 412,
 461, 475, 482
 Петух 42, 390, 391, 418, 442, 447
 Печь, в т.ч. топить печь 28, 35, 48,
 49, 54, 69, 108, 132, 156, 161,
 168, 184, 197, 222, 223, 236,
 239, 306, 321, 328, 330, 331,
 332, 346, 367, 443, 487, 553
 Пирог 54, 314, 403
 Пить, питье, выпивать 55, 94, 175,
 195, 202, 447, 448, 484, 506,
 532
 Пища 24, 56, 121, 130, 156, 168, 298,
 302, 307, 309, 333, 337, 360,
 363, 364, 365, 392, 404, 429,
 432, 461, 501, 516, 560
 Плакать, плач, оплакивать,
 плакучий 55, 64, 75, 88, 96,
 115, 125, 172, 200, 212, 216,
 250, 357, 424, 438, 448, 465,
 468, 480, 492, 497, 498, 501,
 508, 509, 534, 564
 Плата, выкуп 58, 80, 90, 119, 495
 Платок 89, 145, 275, 297, 350, 428, 546
 Плевать 61, 72, 199, 203, 363, 364,
 429, 561, 565
 Плести, заплетать, сплестать(ся) 82,
 84, 119, 124, 148, 172, 174,
 177, 184, 185, 186, 219, 238,
 254, 303, 304, 309, 310, 342,
 343, 347, 349, 352, 356, 359,
 469, 515, 529, 535, 536, 537,
 564
 Плющ 262, 428, 537
 Поворачиваться 335
 Повитуха 63, 188, 321, 338, 393, 505,
 515
 Подблюдные песни 96, 103, 127, 169,
 251, 314, 499
 Подмыш 140, 217, 237–238, 252,
 258, 293, 391, 417, 437, 438,
 442, 443
 Поднимать, подбрасывать, см. *Верх*,
 вверх
 Подойник 283
 Пожар 98, 99, 106, 209
 Поздравлять 82, 83, 89, 309, 519
 Поить 167, 174, 188, 209, 508
 Покойник 29, 97, 98, 99, 104, 214,
 231, 232, 282, 321, 419, 493,
 523, 524, 542, 544, 549, 553,
 554, 555, 558
 Покойник нечистый («заложный»)
 230, 231, 232, 450, 545
 Покойник «ходячий» 59, 75, 112,
 123, 144, 163, 201, 214, 231,
 232–233, 245, 269, 281, 285,
 286, 288–290, 299, 305, 416,
 545, 563
 Полазник 49, 59, 82, 148, 309, 323, 332
 Полено, см. *Бревно*
 Поливать 156, 332, 356, 366
 Полночь, см. *Ночь*
 Полный 257, 331, 333
 Полотенце 89, 92, 403, 417
 Полотно 142, 448
 Поминальные дни 98, 167
 Помои 333
 Порог 31, 96, 112, 173, 234, 239, 242,
 287, 291, 293, 294, 299, 443
 Порча 27, 31, 111, 122, 124, 137, 162,
 164, 171, 172, 173, 205, 206,
 217, 235, 239, 244, 245, 253,
 298, 322, 402, 493, 502, 563,
 564
 Посиделки 145, 147, 307, 442
 Посох 28, 30, 56, 74, 136, 141, 158,
 164, 178, 283, 310, 367, 428,
 486, 511. См. также *Палка*
 Постель 123, 171, 209, 296, 300, 301,
 313, 494. См. также *Кровать*
 Посуда (котел, сосуд, др.) 124, 148,
 186, 282, 309, 314, 333, 337,
 348, 431, 447, 461
 Потолочная балка 58, 85, 93, 124,
 132, 201, 236
 Похищать, воровать, красть 119,
 140, 181, 196, 203, 236, 247,
 293, 298, 342, 356, 416, 441
 Похороны, погребение 25, 30, 43, 55,
 58, 59, 78, 96–101, 113, 143–
 144, 151, 158, 159, 174, 178, 219,
 230, 232, 288, 298, 299, 321,
 357, 469, 475, 493, 503, 527, 528,
 531, 537, 538, 542–558
 Похороны-свадьба 90, 191, 340, 359,
 381

- Пояс, см. *Опоясывать*
 Превращение 61, 120, 129, 139, 144, 154, 167–168, 200, 239, 243, 247, 252, 258, 259, 275, 276, 286, 288–290, 335, 357, 422, 441, 442–443, 446, 448, 460, 461, 472, 487, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 539, 540
 Преграда 59, 173, 244, 246, 291, 295, 444, 569
 Преображение Господне 304, 310, 326, 364, 365, 427, 432, 461
 Приветствия 188, 211
 Привой, прививать 321, 324, 350, 474, 499, 516, 517, 525
 Приглашать 322, 443, 446, 448, 519, 521
 Приговоры 55, 63, 160, 188, 264, 308, 336, 506, 563
 Приметы 26, 28, 33, 159, 200, 324, 334, 394, 482, 484, 485, 516
 Приняться (о дереве, привое) 189, 190, 211, 324, 515, 516, 517
 Приплод 148, 150, 312, 334, 524
 Причащение 131, 171, 310, 316, 323, 410, 411, 412
 Причитания 29, 35, 55, 56, 57, 60, 103, 155, 194, 198, 252, 253, 254, 257, 341, 357, 358, 491, 498, 499, 503
 Проклятие, проклятый, проклинать 29, 37, 70, 95, 105, 111, 127, 134, 156, 168, 193, 196, 197, 218, 230, 231, 235, 244, 249, 250, 254, 255–256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 271, 274, 291, 299, 300, 302, 303, 305, 317, 385, 397, 420, 441, 442, 454, 458, 465, 468, 469, 472, 473, 476, 480, 485, 495, 526, 529, 531, 536
 Проклятый (о людях, деревьях) 37, 105, 196–198, 206, 226, 230, 240, 255, 258, 280, 303, 317, 361, 440, 441, 442, 456, 457, 468, 478, 528
 Пронимать, пролезать, протаскивать, см. *Отверстие*
 Просо 46, 149, 186
 Просфора 131, 323, 412
 Просыпаться 66, 308, 317, 327, 379, 429, 447
 Процессия 97, 115, 169, 286, 321, 323, 410, 412, 413, 419, 447, 521, 549
 Прощание 103, 342, 420
 Прощение 30, 131, 157, 271, 366, 415, 495
 Пряжа 68
 Прялка 172, 306, 314, 353, 374
 Прятать(ся), укрывать(ся) 27, 52, 55, 83, 95, 106, 112, 117, 132, 135, 136, 150, 167, 181, 198, 200, 203, 204, 217, 220, 221, 226, 238, 249, 259, 260, 261, 262, 263, 272, 274, 279, 280, 291, 295, 316, 334, 425, 450, 451, 455, 463, 464, 465, 467, 479, 480, 528, 533, 540
 Птица домашняя 148, 185, 314, 332, 337, 351
 Пугало 84, 245
 Пугать(ся) 27, 89, 200, 231, 233, 251, 255, 259, 260, 262, 263, 271, 272, 281, 290, 296, 304, 328, 329, 434, 441, 444, 447, 470, 475, 553.
 См. также *Испуг (болезнь)*
 Пуля (из дерева) 162, 283
 Пуповина 312, 340, 505
 Пускать по воде 143–144
 Пустой, запустение 35, 59, 127, 137, 218, 226, 235, 246, 276, 330, 333, 452, 492, 509, 523, 524
 Пчела, пчеловодство 118, 119, 147, 148, 187, 234, 321, 322, 331, 337, 345, 346, 351, 388, 389, 396, 397, 398, 458, 519
 Пшеница 54, 133, 330, 360, 377, 410
 Пьянство 99, 204, 269, 447
 Радоваться 49, 52, 88, 155, 167, 364
 Разбойник 178, 179, 204, 271, 366, 367, 528, 554
 Рай 361, 463, 557
 Раны 30, 31, 80, 100, 174, 278, 294, 384, 474, 475

- Распознавать (ведьму, вора, «подменыша» и др.) 140, 229, 238, 239, 252, 257, 290, 291, 294, 443, 537
- Распутство, похоть 107, 113, 223, 240
- Распятие 118, 153, 259, 263, 266, 271, 272, 280, 290, 317, 396, 467, 470, 471, 472, 473, 474, 480, 550
- Расщеп 67, 143, 158, 205, 235, 240, 243, 246, 247, 256, 418, 440, 507, 517, 560, 564, 565.
См. также *Отверстие*
- Резать, см. *Вырезать*
- Река 50, 66, 71, 90, 154, 199, 201, 253, 295, 362, 419, 461, 490
- Река огненная 246, 303, 378
- Рекрут, рекрутский обряд 90–92, 155, 253, 254, 381
- Репейник 74, 299
- Решето, сито 124, 146
- Рог, рога 59, 154, 172, 248, 294
- Родители 55, 67, 91, 188, 217, 237, 252, 255, 392, 417, 441, 442, 443, 491, 499, 505, 516, 526, 544, 565
- Родственники, см. *Брат, Сестра, Мать, Отец, Семья*
- Рождество, рождественский (канун, ночь, стол, хлеб, полено, деревце и др.) 13, 24, 25, 30, 49, 81–89, 132, 139, 140, 143, 148, 153, 173, 179, 186, 187, 209, 256, 297, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 320, 322, 323, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 344, 345, 346, 353, 367, 370, 381, 387, 388, 461, 462, 475, 494, 501, 510, 552
- Рождество Богородицы 116
- Рожица 171, 188, 196, 230, 297, 305, 339
- Роса 163, 247, 534
- Рост, расти, перерастать 62, 68, 69, 91, 144, 153, 187, 188–189, 190, 242, 243, 312, 417, 475, 510, 512, 515, 520, 522, 523, 554, 561, 563, 564
- Рот 53, 71, 126, 364, 366, 525.
См. также *Горло*
- Рубаха (детская, родительская, венчальная, др.) 67, 171, 242, 286, 330, 339, 355, 421, 439, 503, 505, 515, 549, 565
- Рубить, отрубать, сечь (в т.ч. запрет, угроза и др.) 25, 31, 33, 36, 43, 44, 59, 67, 68, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 90, 92, 93, 94, 101, 103, 108, 110, 118, 119, 120, 124, 130, 134, 145, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 167, 168, 176, 199, 203, 204, 209, 212, 213, 216, 219, 220, 221, 222, 226, 232, 233, 237, 241, 243, 246, 251, 253, 262, 271, 286, 298, 302, 305, 309, 320, 328, 329, 330, 332, 337, 341, 350, 357, 358, 381, 401, 402, 403, 407, 411, 412, 415, 416, 423, 424, 425, 429, 431, 433, 436, 437, 438, 470, 475, 476, 477, 481, 489, 490, 493, 494, 495, 497, 498, 499, 501, 510, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 526, 527, 529, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 551, 553, 562, 567
- Рука 119, 124, 131, 141, 154, 157, 184, 197, 216, 221, 235, 244, 259, 279, 290, 293, 321, 324, 325, 331, 344, 356, 421, 452, 461, 489, 490, 492, 517, 531, 539, 562
- Русалка, русалии 122, 138, 240, 244, 251, 310, 422, 430–431, 446, 448
- Русальная неделя 117, 430–431, 531
- Рыбак, рыболовство, рыба 33, 93, 112, 120, 287, 332
- Рябина 14, 28, 33, 36, 136, **152–165**, 167, 212, 273, 282, 283, 339, 394, 409, 417, 437, 445, 453, 461, 468, 469, 473, 489, 498, 520, 529, 531, 532, 534, 538, 539, 540, 548, 570
- Ряжение 421

- Сад 33, 83, 112, 215, 310, 321, 322, 323, 326, 327, 329, 330, 331, 334, 336, 338, 342, 343, 346, 358, 360, 365, 387, 461, 474, 475, 478, 496, 398, 513, 517, 519, 524, 546, 557
- Сажать (деревья, кустарники, сад) 33, 34, 35, 37, 48, 53, 59, 62, 80, 91, 99, 100, 104–106, 114, 116, 118, 119, 121, 133, 153, 154, 155, 156, 158, 163, 175, 177, 181, 190, 198, 204, 211, 215, 222, 242, 248, 253, 263, 269, 276, 280, 281, 300, 317, 318, 321, 324, 325, 342, 359, 361, 379, 391, 407, 423, 453, 460, 463, 474, 475, 504, 509, 512, 513, 514, 515, 518, 521, 522, 523, 524, 527, 529, 533, 540, 543, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 555
- Сало 146, 323
- Самодива, самовила, см. *Вила*
- Самобийца, см. *Покойник*
«заложный»
- Сатана, сатанинский 27, 48, 123, 125, 154, 163, 215, 263, 279, 281, 287, 361, 362, 364, 379, 389, 403, 447, 451, 452, 453, 458, 460
- Свадьба, свадебный (обряд, хлеб, деревце, знамя, песня, причитание) 14, 24, 33, 35, 55, 60, 83, 90, 96, 102, 103, 105, 125, 147, 148, 155, 163, 164, 177, 186, 190, 191, 192, 194, 195, 195, 230, 252, 254, 257, 286, 298, 307, 313, 314, 337, 340–344, 345, 348, 356–359, 367, 369, 385, 388, 389, 398, 446, 491, 499, 504, 506, 519, 521, 549
- Сват, сватовство 101, 102, 145, 147, 167, 212, 252, 356, 357, 389, 490, 504, 506, 509, 556, 567
- Свекровь 97, 177, 274, 300, 516, 519, 529, 531, 532
- Свет, светлый 28, 55, 66, 139, 155, 182, 291, 361, 386, 390, 393, 498
- Свет (мир) 45, 46, 327, 342, 379, 380, 382, 392, 394, 526, 533, 552
- Свеча 31, 32, 66, 80, 84, 85, 87, 116, 205, 387, 388, 412, 416, 417, 418, 425, 428, 495, 562
- Свивальник 186
- Свинья, свиной 116, 123, 210, 213, 243, 346, 349, 364, 451
- Свистеть 51, 136
- Святки 82, 86, 132, 148, 223, 290, 292, 322, 326, 347, 519
- Святое Семейство 27, 52, 77, 87, 95, 105, 117, 118, 134, 135, 151, 217, 258, 260–263, 274, 304, 462, 464, 465, 466, 467, 478
- Святой Дух 122, 211
- Священник 116, 220, 227, 233, 252, 323, 366, 403, 404, 409, 410, 411, 413, 420, 421, 438, 443
- Сглаз 27, 122, 164, 171, 172, 173, 235, 282, 292, 322, 454, 525
- Сеять 46, 150, 190, 193, 203, 215, 310, 325, 377, 394, 460, 482
- Семена 147, 150, 203, 469
- Семь 203, 243, 246, 355, 393, 394
- Семья, семейный 37, 55, 57, 90, 94, 103, 104, 119, 156, 173, 191, 253, 256, 300, 309, 314, 322, 357, 397–398, 491, 500, 503, 509, 516, 519, 520, 527, 532, 536
- Сено 85, 93, 249, 332, 420
- Сердиться 168, 196, 239, 268, 269, 316, 327, 531
- Серебро 142, 308, 342, 396
- Сердце, сердцевина, сердечный 54, 100, 114, 140, 146, 160, 171, 175, 189, 194, 209, 233, 236, 244, 246, 267, 270, 272, 287, 290, 297, 327, 374, 380, 439, 489, 491, 492
- Сестра 36, 61, 70, 78, 100, 124, 178, 198, 199, 269, 276, 300, 303, 357, 367, 380, 491, 501, 503, 536, 538
- Сжигать 43, 48, 49, 84, 108, 132, 134, 137–138, 157, 164, 184, 211, 212, 214, 221, 223, 231, 235, 236, 239, 256, 268, 288, 289, 290, 299, 315, 320, 331,

- 390, 411, 438, 439, 474, 506,
552, 562, 567
- Сильный 59, 60, 63, 72, 141, 308,
309, 490, 502, 566
- Сирота 55, 96, 102, 103, 499, 503,
528, 532
- Сказка 14, 26, 45, 46, 50, 51, 54, 55,
61, 66, 70, 102, 107, 120, 131,
136, 139, 142, 193, 199, 201,
203, 231, 237, 283, 342, 354,
362, 367, 374, 389, 421, 424,
434, 435, 442, 496, 528, 529,
545
- Сказочные сюжеты и мотивы
СУС 161А* 120;
СУС 301А,В 102;
АТУ/СУС 318 528;
СУС 327С, F 283;
АТУ/СУС 425М 58, 258;
СУС 480А* 367;
АТУ 510В 116;
АТУ/СУС 511 55, 528;
АТУ 530А 107;
СУС 550
СУС 551 61;
АТУ/СУС 555 120, 139;
СУС 650А 102;
СУС 700 362;
АТУ 756С 30, 366, 471, 554;
АТУ 772 469;
АТУ 773 280;
АТУ 779 467;
СУС -756G* 526;
АТУ/СУС 780 210, 529, 538;
АТУ/СУС 813А,В 443;
СУС -832** 432;
АТУ 1172 110, 453;
СУС 1380 424;
СУС 1381 193;
СУС 1889К 391;
СУС 1892 193;
СУС 1960G 391;
Th C1920 193;
Th A1319.1 363;
Th D981 367
Th E631 535
- Сквозь, через, см. *Отверстие*
- Скорлупа 332
- Скот, скотоводство 24, 28, 29, 31, 37,
45, 56, 57, 59, 65, 66, 79, 92,
93, 117, 122, 123, 124,
127, 129, 141, 147, 148, 149,
150, 158, 164, 171, 172, 173,
174, 175, 181, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 191, 201, 209,
214, 217, 220, 222, 226, 234,
238, 240, 245, 246, 247, 248,
249, 282, 283, 292, 293, 294,
297, 305, 306, 308, 311, 312,
313, 314, 317, 321, 322, 334,
345, 346-352, 377, 410, 416,
433, 436, 437, 440, 452, 454,
484, 488, 501, 510, 519, 524,
528, 569
- Скрипучий (о дереве) 35, 490, 527
- Слабый, слабость (о дереве,
человеке, др.) 26, 60, 64, 67,
126-128, 172, 204, 221, 261,
297, 311, 321, 508, 565
- «Слава» 351, 410
- Сладкий, сладость 56, 136, 146, 149,
151, 268, 301, 304, 340, 342,
355, 359, 361, 459
- След 130, 236, 355
- Слезы 89, 366, 420, 424, 533, 534
- Слепой, слепота 64, 119, 402, 423,
438, 483, 484, 497
- Случка скота 186, 346-350
- Слива 284, 318, 323, 327, 329, 333,
338, 345, 348, 350, 353, 421,
508, 524, 548, 549, 553, 563
- Слово о полку Игореве 178, 374-375
- Слушать, подслушивать 159, 245,
265, 342, 392, 458
- Смерть, посмертный, смертность
28, 35, 44, 58, 59, 68, 80, 90,
94-99, 104, 105, 119, 127,
143-144, 156, 157, 158, 175,
177, 178, 192, 199, 201, 204,
208, 209, 219, 220, 226, 230,
232, 237, 251, 255, 256, 264,
270, 281, 292, 298, 299, 303,
321, 322, 394, 397, 422, 432,
452, 461, 470, 490, 493, 494,
495, 496, 513, 517, 518, 519,
5200, 521, 523, 528-529, 544-
558, 561, 563
- Смеяться, осмеивать 70, 87, 131
- Смола, смолистый 46, 88, 89, 106,
109, 111, 113, 123, 510

- Смотреть, осматривать 91, 146, 182, 188, 238, 245, 327, 355, 358, 443, 448, 454, 504, 505, 557, 564
- Снег 274, 334, 520
- Сноп 71, 75, 85, 133, 295, 302, 330, 331, 335
- Снотолкувания, сновидения 62, 97, 99, 139, 199, 252, 275, 291, 341, 365, 380, 396, 462, 496, 518
- Собака 67, 162, 175, 210, 224, 231, 279, 327, 351, 445
- Совокупление 186, 348, 350
- Сокол 55, 167, 177, 194, 342, 388, 389, 390, 397, 398
- Солдат 58, 66, 90, 91, 92, 118, 190, 237, 432, 448, 464, 474, 500
- Солнце 36, 45, 61, 70, 74, 146, 155, 186, 194, 203, 310, 383, 386, 388, 390, 394, 527
- Соловей 190, 254, 342, 343, 398
- Соловей-разбойник 51
- Солома 75, 84, 205, 327, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 344, 356, 421
- Соломон царь 469
- Соль 175, 205, 225, 235, 280, 286, 561
- Сон, спать, сонливость 28, 33, 36, 65, 109, 121, 139, 156, 196, 209, 216, 221, 224, 286, 301, 311–312, 336, 396, 406, 410, 411, 412, 429, 438, 509
- Сорок 97, 536
- Сорока 247, 434
- Сорока мучеников день 141, 310, 311
- Сосед, соседний 82, 101, 157, 221, 244, 251, 328
- Сосна 25, 30, 31, 32, 36, 45, 49, 71, 74, **76–113**, 114, 179, 192, 241, 247, 316, 321, 347, 348, 349, 379, 389, 402, 403, 405, 406, 407, 409, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 424, 425, 432, 433, 434, 439, 441, 445, 452, 453, 467, 470, 474, 483, 493, 505, 506, 507, 510, 511, 527, 528, 530, 534, 537, 544, 546, 548, 553
- Сотворение мира 203, 225, 362, 377, 379, 458–460
- Спасение 121, 151, 195, 201, 219, 263, 465, 467
- Спина 69, 120, 146, 158, 233, 256, 276, 277, 309, 334, 356, 568
- Спор 149, 446
- Спорить, соперничать 136, 272, 279, 280, 304, 315, 459
- Срастаться (о деревьях, отверстиях, расщеплах, ветках, листьях, плодах) 50, 67, 133, 138, 149, 257, 402, 506, 555, 561, 565
- Сретение 83, 84, 316
- Ссориться 156, 244, 286, 287, 288, 434
- Старая дева, см. *Безбрачие*
- Старый (о дереве, человеке) 30, 49, 50, 51, 61, 62, 64, 67, 68, 73, 78, 79, 80, 109, 114, 115, 117, 119, 155, 164, 179, 186, 199, 203, 204, 205, 255, 277, 291, 300, 353, 357, 366, 383, 393, 395, 402, 404, 405, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 419, 420, 428, 429, 431, 433, 435, 438, 442, 474, 482, 490, 496, 499, 500, 518, 520, 543, 544, 546, 557, 558, 564, 566
- Ствол 32, 35, 65, 68, 69, 78, 80, 81, 85, 92, 93, 95, 110, 119, 129, 158, 164, 179, 181, 187, 197, 205, 234, 235, 241, 243, 246, 247, 251, 276, 287, 296, 298, 311, 316, 317, 338, 353, 354, 372, 378, 394, 402, 405, 408, 409, 410, 413, 418, 428, 437, 438, 440, 447, 448, 460, 469, 472, 479, 480, 483, 488, 489, 501, 507, 517, 521, 539, 550, 564, 565, 567
- Степан Разин 61, 422, 441, 446, 494
- Стирать 301, 336, 339, 503, 508, 515
- Стол 54, 55, 55, 81, 82, 83, 90, 124, 167, 176, 177, 309, 330, 332, 411, 412, 429, 440, 447, 449
- Столб 55, 70, 89, 384, 416, 470, 550, 552
- Сторожить, караулить 61, 173–174, 236, 238, 246, 544
- Страстная неделя 95, 302, 331, 336

- Страстная пятница 98, 161, 180, 199, 295, 329, 331, 475, 510
- Страстная суббота 27, 302, 323, 326, 334, 335, 348, 474
- Страстной (Чистый) четверг 33, 95, 112, 142, 143, 219, 302, 337, 467, 486
- Страшный суд 217
- Стрела, стрелять 42, 60, 171, 173, 176, 202, 236, 252, 327, 451
- Строительство 14, 29, 31, 32, 33, 35, 48, 80, 93, 106, 119, 121, 123, 124, 149, 159, 176, 177, 189, 217, 236, 241, 248, 249, 370, 381, 405, 408, 409, 412, 431, 452, 453, 468, 469, 470, 481, 483, 491, 495, 497, 505, 516, 524, 556, 569
- Стругать, выстругивать, обстругивать 61, 89, 122, 162, 174, 175, 257, 550
- Стучать 323, 327, 328, 329, 335, 346, 490, 514, 562
- Суд 107, 140, 224, 225, 287, 401, 444, 490
- Судженицы, орисницы 438, 515
- Сурвакары, сурвачки 28, 56, 57, 187, 308, 309, 314, 329, 332, 353
- Судьба 297, 314–315, 340, 417, 438, 471, 497, 513, 515, 517, 520, 521, 554. См. также «*Кысмет*»
- Сумасшествие, см. *Безумие*
- Сухой, сохнуть **28–31**, 52, 63, 102, 107, 108, 110, 111, 115, 154, 155, 168, 174, 181, 203, 206, 209, 235, 252, 254, 366, 367, 394, 410, 411, 412, 421, 428, 432, 433, 454, 474, 493, 498, 499, 554, 562
- «Сухоты» («собачья старость») 60, 69, 205, 568
- Табу 445. См. также *Запреты*
- Тайна, тайком, тайный 57, 139, 140, 199, 210, 301, 322, 350, 427, 448, 565
- Танцевать 145, 203, 430, 433, 447, 449, 455, 492
- Тараканы 295, 487
- Твердый 26, 56, 70, 72, 110, 268, 307, 308, 311, 313, 317, 493, 511, 555. См. также *Крепкий*
- Тело, телесный 96, 99, 126, 146, 154, 158, 159, 199, 219, 222, 231, 232, 233, 245, 247, 288, 289, 290, 291, 296, 374, 380, 439, 474, 475, 488, 489, 490, 492, 527, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 539, 540, 552, 555
- Тень 175, 180, 209, 232, 240, 407, 423, 431, 465, 523, 553
- Теплый 36, 177, 187
- Терновник 198, 262, **284–306**, 428, 429, 446, 460, 464, 465, 471, 473, 474, 528
- Тесто 57, 75, 83, 186, 189, 330, 331, 344, 345, 346, 359, 483, 510, 511
- Тесть, теща 58, 246
- Тис 49, 54, 76, **170–178**, 258, 382, 472, 479, 513, 570
- Ткачиха 172
- Толстый, толщина 60, 79, 181, 521, 551
- Топить в воде 379
- Топить печь, см. *Печь*
- Тополь 102, **274–277**, 392, 394, 395, 427, 431, 432, 453, 458, 464, 465, 500, 502, 518, 521, 522, 527, 529, 530, 532, 534, 536, 537, 538, 540, 548
- Топор 43, 84, 108, 119, 157, 171, 220, 287, 295, 328, 329, 424, 443, 478, 514, 526. См. также *Рубить*
- Топтать 235, 342, 430
- Торговать, покупать, продавать 37, 234, 315, 409, 448, 528
- Тоска 123, 146, 155, 163, 203, 234, 244
- Тот свет 95, 97, 143, 255, 359, 364, 365, 391, 393, 461, 552, 553
- Травы 30, 56, 66, 73, 74, 140, 141, 155, 175, 191, 251, 293, 297, 310, 356, 376, 377, 429, 430, 442, 484, 485
- Трифон св. 334
- Троица, троицкий 37, 53, 74, 89, 111, 112, 121, 146, 167, 169, 173, 174, 179, 214, 234, 244, 247,

- 248, 249, 251, 252, 253, 266,
275, 277, 302, 364, 381, 410,
413, 430, 481, 552
- Троица Св. 387
- Труба печная, см. *Печь*
- Труба, трубить 112, 186, 212, 238,
281, 538
- Трубка курительная 203, 449
- Трясти(сь) 87, 199, 205, 210, 211,
223, 224, 229, 230, 242, 244,
253, 255, 259, 261–272, 326,
327, 336, 342, 365, 378, 391,
444, 465, 473, 562
- Турки, турецкий 53, 169, 192, 218,
292, 397
- Туча 47, 51, 56, 133, 137, 172, 173,
174, 184, 315, 390, 436
- Тьма, темный 109, 393
- Тяжелый 60, 164, 324, 332, 333, 334,
470
- Убивать, убийство 43, 51, 95, 104,
155, 178, 202, 204, 224, 225,
237, 252, 259, 269, 350, 366,
456, 527, 529, 537, 538, 544
- Угол 29, 32, 85, 91, 112, 133, 134,
163, 189, 233, 235, 236, 248,
288, 302, 386, 443
- Уголь 49, 157, 259, 289, 297, 309, 332,
437, 502, 569
- Угощать, угощение 82, 94, 128, 145,
147, 275, 332, 334, 412, 440,
446, 449, 461
- Угрожать 160, 294, 328, 346, 389,
390, 465–476, 477, 521, 567
- Ударить 60, 123, 124, 146, 236, 443,
527, 534, 539
- Удача 26, 34, 139, 156, 244, 292, 314–
315, 340, 514
- Узел, см. *Вязать, связывать*
- Украшать, обряжать 37, 63, 74, 75,
81–93, 98, 103, 105, 111, 117,
121, 122, 133, 147, 148, 149,
156, 175, 184, 186, 188, 189,
201, 209, 218, 219, 220, 249,
252, 266, 275, 277, 282, 295,
308, 310, 311, 314, 315, 339,
343, 348, 352, 359, 370, 381,
387, 461, 462, 502, 548, 549.
См. также *Игрушки*
- Укус, укусить 67, 117, 126, 141, 146,
174, 178–179, 181, 212, 213,
237, 279, 294
- Улей 118, 124, 148, 187, 234
- Умывать(ся), см. *Мыть(ся)*
- Упряжь 65, 164, 172
- Урожай — неурожай 24, 25, 59, 133,
138, 149, 150, 176, 190, 235,
320, 338–353, 404, 410, 452,
475, 482, 484, 485
- Успение 137, 138
- Утварь 59, 124, 176, 252, 344, 500
- Утка 529
- Утопленник 231, 233
- Фомина неделя 89, 224
- Фрукты 308, 322, 327, 334, 345, 497,
553, 554
- Хала 51, 413, 428
- Хвалить(ся) 316, 435
- Хвост 234, 279, 349, 350, 355, 447
- Хвойные деревья и кустарники 25,
76–113, 170, 353, 359, 437, 444,
507, 510, 545, 548, 556, 570
- Хвоя, лапник 96, 97, 98, 111, 171,
174, 392, 453
- Хлеб 24, 28, 42, 48, 61, 67, 69, 90,
111, 132, 149, 150, 168, 171,
173, 174, 175, 188, 189, 195,
203, 209, 223, 225, 252, 280,
296, 297, 300, 308, 313, 314,
315, 323, 330–332, 334, 337,
338, 343, 344–346, 348, 349,
351, 403, 404, 410, 417, 418,
429, 484, 510, 528, 561, 568
- Хлев 82, 92, 111, 133, 148, 173, 180,
186, 189, 214, 221, 234, 238,
239, 241, 246, 293, 294, 525
- Хлыст 219, 335
- Хозяин, хозяйка 29, 49, 51, 57, 59,
62, 65, 82, 83, 85, 104, 141,
150, 158, 177, 187, 195, 201,
214, 221, 222, 234, 235, 244,
245, 256, 283, 321, 322, 328,
329, 331, 333, 335, 336, 381,
386, 387, 395, 431, 441, 496,
509, 517, 520, 521, 522, 523,
549, 551
- Холера 236, 295

- Холод, холодный 87, 336, 483, 484, 539, 555
- Холостой, см. *Безбрачие*
- Хомут, см. *Упряжь*
- Хоровод, оро, коло, хороводный 145, 190, 194, 246, 251, 277, 419, 427, 429
- Хромой 221, 447
- Царь, царица, царевич, царский 45, 49, 50, 51, 52, 61, 64, 107, 117, 157, 200, 209, 224, 267, 268, 342, 377, 379, 383, 384, 388, 470, 528. См. также *Ирод*
- Цвет 23, 27, 84, 107, 162, 176, 178, 182, 189, 194, 263, 278, 279, 280, 361, 442, 458, 479, 550
- Цветы 30, 45, 74, 83, 85, 105, 137, 147, 209, 210, 251, 275, 286, 302, 342, 343, 348, 381, 459, 513, 549
- Цвести, цветение, цветущее дерево/кустарник 30, 41, 105, 114, 115, 118, 125, 137–139, 142, 143, 152, 187, 192, 196, 197, 199, 209, 214, 224, 266, 268, 298, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 322, 324, 325, 326, 332, 338, 341, 347, 348, 356, 367, 382, 394, 431, 479, 482, 494, 495, 496, 499, 519–520, 524, 550, 554
- Цедилка 239, 294
- Целовать, поцелуй 116, 245, 159, 255, 336, 347
- Цепь 290, 379
- Церковь, костел, монастырь 33, 45, 51, 65, 71, 75, 79, 80, 84, 86, 96, 98, 112, 114, 115, 117, 119, 121, 123, 156, 159, 169, 174, 175, 179, 193, 194, 206, 252, 265, 302, 383, 384, 386, 392, 396, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 411–417, 420, 421, 422, 424, 425, 431, 505, 535, 536, 537, 543, 545, 551, 568
- Цыган 51, 172
- Черви, червивый 31, 138, 186, 197, 198, 206, 235, 281
- Черемуха 319, 321, 496, 538
- Череп 55, 322, 447, 449
- Черешня 315, 316, 341, 342, 343, 385, 453, 508, 562
- Черный 31, 107, 137, 139, 143, 178, 194, 197, 201, 216, 231, 282, 304, 378, 389, 390, 393, 485, 526, 531, 539
- Черт 32, 48, 61, 74, 94, 110, 112, 123, 132, 135, 136, 139, 140, 156, 163, 181, 195, 202–204, 208, 215, 216, 218, 226, 230, 231, 233, 236, 240, 244, 250, 251, 257, 259, 268, 269, 272, 279, 280, 281, 286, 361, 364, 379, 405, 417, 423, 427, 432, 433, 439, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 456, 461, 469, 473, 479, 482, 528
- Чеснок 204, 297, 322
- Честный-нечестный 33, 46, 191, 251, 352
- Чет-нечет 246, 298, 494, 511
- Чинилица (ведьма) 111
- Чистый 27, 54, 56, 66, 74, 176, 198, 241, 353, 287, 390, 453, 518, 565, 566
- Чистый понедельник 333
- Чудо, чудесный, чудотворный (икона, дерево, событие) 50, 58, 78, 79, 102, 114, 116, 120, 139, 142, 152, 159, 191, 194, 210, 334, 356, 362, 366, 367, 374, 380, 386, 392, 397, 402, 407, 415, 417, 456, 462, 471, 479, 528, 529, 547, 548
- Чужой 29, 33, 36, 55, 93, 123, 135, 163, 234, 239, 245, 247, 254, 255, 343, 350, 357, 418, 419, 431, 442, 446, 455, 499, 520, 521, 548
- Чума 52, 68, 95, 214, 277, 295, 467
- Шабаш ведьм 72, 247, 277, 432–436, 448
- Шапка 57, 225, 238
- Шелк 54, 55, 193, 300, 536
- Шелковица 501, 524, 562
- Шерсть 117, 158, 308, 313
- Шея 521

- Шиповник 186, 283, 284, 286, 287,
293, 294, 295, 296, 297, 298,
300, 301, 302, 305, 306, 350,
353, 427, 428, 446, 459, 473,
547, 548, 570
- Шишки 89, 105, 297, 348, 349, 449
- Шкура 181, 334
- Штаны 286, 355
- Шум, шуметь 85, 253, 254, 261, 263,
264, 269, 294, 442, 490
- Шутить 99, 246, 421
- Щедрый 323, 330, 344, 492
- Щедрование 149, 323
- Щекотать 431
- Щепка 173, 174, 230, 239, 347, 499,
506, 516, 532, 534
- Эпидемия 25, 44, 48, 209, 212, 236,
295, 297, 305, 311, 419, 534, 566
- Эпилепсия 67, 172, 205, 242, 295,
296, 365, 563, 565
- Эсхатология, конец света 195, 379,
478, 503
- Юрий св. (Георгий св.) и день их
памяти 29, 37, 44, 56, 67, 112,
117, 143, 146, 148, 149, 150,
187, 189, 196, 214, 234, 238,
265, 281, 293, 295, 297, 310,
311, 326, 348, 356, 405, 432,
481, 484, 485, 486
- Яблоко 82, 84, 88, 142, 143, 187, 191,
202, 301, 314, 320, 323, 327,
330, 332, 334, 336, 342, 354–
368, 380, 432, 462, 470, 491,
499, 520, 528
- Яблоня 14, 24, 36, 73, 112, 177, 187,
202, 254, 321, 328, 329, 330,
336, 344, 346, 347, 348, 351,
354–368, 386, 387, 390, 393,
397, 427, 432, 453, 460, 461,
480, 491, 496, 498, 499, 500,
508, 516, 518, 520, 524, 528,
529, 548, 549
- Явор, см. *Клен*
- Ягненок 144, 187, 312, 348, 404, 410,
413
- Ягоды 109, 137, 152, 153, 154, 155,
159, 192, 210, 216, 296, 298,
307, 310, 315, 321, 341, 343,
381, 394, 468, 538, 560, 566
- Ядовитый 128, 170, 175, 178, 227
- Язык 221, 288, 451
- Язык растений и животных 140
- Яйцо 51, 64, 236, 293, 334, 393, 398,
403, 437
- Яма 53, 200, 296, 545
- Ясень 179–182, 258, 410, 427, 451,
483, 497, 501, 505, 508
- Ястреб 50
- Ячмень 149, 205
- Ящерица 268, 295

Agapkina T.A.

Trees in Slavic tradition: Essays. — M.: Indrik, 2019. — 656 p.
(Slavic traditional and spiritual culture. Contemporary studies.)

ISBN 978-5-91674-523-8

DOI: 10.31168/91674-523-8

The book introduces comprehensive cross-disciplinary study on the Slavic folklore, mythological beliefs, rituals and behavioral stereotypes related to both trees and shrubs. The research consolidates mythological beliefs and folklore data (narratives like legends and stories (bylichki), superstitions, omens, ritual and non-ritual songs, paramiology, charm texts and magic incantations, taboos and their motivation, devinations etc), traditional knowledge, rituals and magical practices, dialectal lexical and phraseological items alongside other sources, that also determine tree symbolics in the context of mythological archetypes, booklore tradition and ethnography. The first part of the study involves more than a dozen of essays, that represent the “profiles” of the particular trees. The second part focuses on more general issues and demonstrates how the tree puts itself into the traditional culture and its separate sectors, how the tree as a botanical item and as a cultural symbol corresponds to the other cultural symbols, cultural layers and worldview elements (the tree and the man, the tree and the folk demonology, the tree and the Holy Scripture etc).

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВЬЯ В СЛАВЯНСКОЙ
НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ.
ОЧЕРКИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу
приобретения книг
издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
+7(495)938-01-00
www.indrik.ru
market@indrik.ru

Формат 60×90 ¹/₁₆. Печать офсетная.

41,0 п. л. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

**ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА
АГАПКИНА,**

доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник
Отдела этнолингвистики
и фольклора Института славяно-
ведения РАН.

Автор монографий «Этнографические связи календарных песен» (2000), «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (2002), «Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении» (2010), один из составителей сборника «Полесские заговоры» (2003) и справочно-библиографического издания «Восточнославянские заговоры: Материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография» (2014), а также один из авторов коллективной монографии «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы» (2017).

